

كتبى سعيد افندى بك

موجود كتابلرى بياندر

عدد

تفسير قاضى جلد ١

[illegible]

شرعة الشريعة جلد ١

[illegible]

قدورى شرحى جوهره جلد ١

بسمله شرحى خادمى جلد ١

[illegible]

شفاء شريف جلد ١

منهاج العابدين جلد ١

جوهرهٔ توحيد شرحى برابكى برابرده ناقص ١

ملتقى شرحى باقانى كتاب النكاحه قدر ١

شرح عقايد حاشيه عصام جلد ١

حسينيه حاشيه مفتى زاده جلد ١

[illegible]

جامع الاذكار جلد ١

توضيح جلد ١

تلويح جلد ١

[illegible]

دده جونكى جلد ١

[illegible]

فتاوى مجموعه جلد ١

متن تلخيص جلد ١

مرآت الاصول جلد ١

منار متنى جلد ١

[illegible]

صرف جلد ١

ديباجهٔ مصباح جلد ١

شرح ديباجهٔ مصباح

فرائض رساله ٣

ايها الولد متنى

جزدان ١

مطول ١

هندسه رساله لرى مختصر

شيخ زاده على البسمله ١

تلخيص ...

قاضى جلدلرى ناقص

تفتازانى حاشيه ... وقف

دلائل شريف وقف

درر وقف

[illegible]

صرف كفاف

83

موجود كتابلرى ... دفتريدر

سعيد افندينك ...

وقف كتابلرى بيانى

تفسير كشاف جلد ٢

درر ١

دلائل شريف ١

درمختار حاشيه سى ... جلد ٥

منهاج العابدين

شرح حديث اربعين

[illegible]

منار شرحى ...

شفاء شريف شرحى على القارى جزو ٤

محمد افندى دكانده امانت الحاج على افنديده

اطول

[illegible]

مطول حاشيه حسن چلبى

صغير مصحف شريف

ياى ... اوراد ديه

دلائل شريف شرحى فاسى ١

تحفه ... ١

[illegible]

تفريقات سيدى ١

مختصر منتهى حاشيه سى سيد ١

ايها الولد شرحى خادمى ١

امثله شرحى قصيدهٔ برده متنى

طشره دن عاریتی اولرق کتردیغیم کتابلرک بیانی

درس خواجه‌لرندن فضیلتلو سید افندی یدینه [illegible] بلک افندینک

طریقت شرحی رجب افندی [illegible] کتابلر شیخ افندینک کتابلرندن

اخوانه

جلد ١

دفعه کتابلر سعید افندینک

١ حصن الحصین شرح علی القاری

١ بسمله شرحی خادمی ١

١ موضوعات علی القاری ١

جزدان اچنده پراکنده رساله‌لر

١ شفاء شریف ١

قصیدهٔ امالی شرحی علی القاری ١

١ اختری صغیر ١

١ تصحیح قدوری مع موجبات احکام ١

١ شرح صد کلمات چهار یار کزیده ١

١ تصوفدن تفسیر جلد اول بحر حقایق ١

ابن ملک منار شرحی ١

سورة فاتحة الكتاب

السورة طائفة من القرآن مترجمة يعتبر بها وبلغ باتها سورة كذا وأقلها ثلث آيات وأتم ما سورة الكوثر لانها أقل حروفا من السور التي هي ثلث آيات ثم قيل هي في الاصل مصدر بمعنى الفتح كالكاذبة بمعنى الكذب ثم أطلق على أول الشيء تسمية للمفعول بالمصدر لان الفتح يتعلق به اولا وبواسطة يتعلق بالمجموع فهو المفتوح الاول ورد بان فاعلة في المصادر قليلة وايضا تسمية المفعول بالمصدر خلاف الظاهر فالاحسن ان الفاتحة في الاصل صفة ثم نقلت منها وجعلت اسما لاول الشيء لكونه اول الشيء وسببا الى فتح ذلك الشيء والدخول فيه قال الفاضل التفتازاني فاتحة الشيء اوله وخاتمته آخره اذ بهما الفتح والدخول في الامر والختم والخروج منه انتهى فكان اول الجزء من المجموع كالفاتحة لذلك المجموع فسمى فاتحة لذلك والتاء اما لتانيث الموصوف في الاصل وهو القطعة او للنقل من الوصفية الى الاسمية فلا يكون للتانيث بل هي علامة لكون الوصف اسما بالغلبة حتى لا يكون جاريا على الموصوف ولا يذكر معه الموصوف البتة كالنطيحة بمعنى المنطوح والذبيحة اسم للمذبوح وفي مثله يستوي المذكر والمؤنث دون المبالغة كما في علامة لندرتها في غير صيغة المبالغة والكتاب كالقرآن يطلق على الكل والكلي والمراد ههنا الاول بمعنى فاتحة الكتاب اوله ثم صار بالغلبة علما لسورة الحمد لكونها مبدأ الكتاب المجيد وقد يطلق عليها لفظ الفاتحة وحدها اي من غير اضافة الى الكتاب فانها علم آخر بالغلبة ايضا واللام لازمة او اختصار من المضاف اليه لعدم الالتباس واللام كالعوض من المضاف اليه مع لمح الوصفية واضافة السورة الى فاتحة الكتاب من اضافة العام الى الخاص للبيان والتخصيص كشجر الاراك وعلم النحو واضافة الفاتحة الى الكتاب لامية لان المضاف اليه ليس ظرفا للمضاف ولا جنسا له اذ المراد بالكتاب الكل لا الكلي لان كون الفاتحة اولا انما هو بالقياس الى الكل لا الكلي فوجد مصداق الاضافة اللامية وهو عدم كون المضاف اليه ظرفا للمضاف ولا صادقا عليه كما في مثل رأس زيد وتسمى ام القرآن الظاهر انه معطوف

معطوف اما على محذوف تقديره تسمى فاتحة الكتاب وتسمى ام القرآن واما على ما يفهم مما سبق بحسب اقتضاء المعنى وهو ايضا ذلك من غير اعتبار حذفه وتقديره ومثله كثير في الكلام ولم يتعرض لبيان وجه التسمية بفاتحة الكتاب لظهوره ولدلالة قوله لانها اي الفاتحة مفتتحه ومبدأه عليه والا كان المقصود مما ذكره ان يفرع عليه قوله فكانها اصله ومنشأه فانه هو المقصود في بيان وجه التسمية بالام وما قبله تمهيد **قوله** ولذلك اي ولكون الفاتحة كانها اصل القرآن تسمى اساسا لانها لما كانت كانها اصل القرآن كان ما عداها من القرآن كانه مبني عليها وكانت هي اساسه **قوله** اولانها تشتمل على ما فيه لم يرد بما فيه جميع ما فيه بل معظم ما فيه وهو مقاصده فروته ان في القرآن مقاصد اخرى غير ما ذكره من الامور الثلثة التي هي الثناء على الله والتعبد بامره ونهيه وبيان وعده ووعيده كالقصص والمواعظ والامثال والمراد من الثناء عليه تعالى بما هو اهله اجراء الصفات الكمالية عليه تعالى المفهوم من قوله الحمد لله الى قوله مالك يوم الدين والتعبد بمعنى التكليف وهو في الاصل جعل الشخص عبدا يقال تعبدني فلان تعبيدا او استعبدني استعبادا او اعبدني اعبادا او تعبدني تعبدا والكل بمعنى التعبيدني وصيرني كالعبيد وتعدي بالباء لتضمنه معنى التكليف وهو المفهوم من قوله اياك نعبد فان العبادة قيام العبد بحق العبودية وما تعبده وكلف من امتثال اوامر المولى ونواهيه او من قوله اهدنا الصراط المستقيم اذا اريد ملة الاسلام المشتملة على الاحكام وبيان وعده ووعيده بالترغيب والترهيب هو المفهوم من قوله انعمت والمغضوب عليهم او من قوله يوم الدين اي الجزاء فانه يتناول الثواب والعقاب ووجه انحصار معظم مقاصد الكتاب في هذه الثلثة انه كما عرفت انزل لارشاد العباد الى المبدأ بالصفات الكمالية ليشتغلوا بما يقربهم اليه ويجتنبوا عما يبعدهم عنه ومعرفة المعاد ليشتغلوا بما ينتفعون به فيه ويجتنبوا عما يتضررون به فيه والاشتغال والاجتناب لا يكونان الا بالامر والنهي ولا بد لامتثال الامر من باعث وهو الوعد وللاجتناب عما نهي عنه من زاجر وهو الوعيد اذ لولا الوعيد والوعد لاستولى الكسل على النفوس وتسلط عليه الهوى والشيطان

ومنشأها من طلوع شمس الاهتداء قوله او على جملة معانيه عطف على قوله على ما فيه فيكون وجهاً آخر للتسمية
بام القرآن اي ولانها تشتمل على سبيل الاجمال على معاني القرآن كاشتمال الام على الاولاد فان جملة الامر
قد يستعمل بمعنى مجمل الامور ومحصلها وقوله من الحكم اي بيان لجملة معانيه وقوله التي هي صلة
في موضع الجر على انه صفة جملة معانيه او جملة الحكم والاحكام لا للاحكام العملية وصدقها حينئذ
الى تقدير مضاف ويقال في تقدير الكلام اي احكام سلوك الطريق المستقيم بناء على ان السلوك
هو العمل لا الحكم العملي ومن ذهب الى هذا الوجه وارتكب التقدير المذكور قال ان قوله هي سلوك
الطريق المستقيم ناظر الى الاحكام العملية كما ان قوله والاطلاع ناظر الى الحكم النظرية وانما لم يراع
ترتيب اللف محافظة على ما عليه التنزيل من تقديم ما هو اشارة الى الاولى وهو قوله اهدنا الصراط
المستقيم وتأخير ما هو اشارة الى الثانية وهو قوله الذين انعمت عليهم الى آخر السورة وانما
عدل عن مسلكه لان سلوك الطريق المستقيم المشار اليه بقوله اهدنا الصراط المستقيم لا يختص
بالاحكام العملية بل يتناولها والحكم النظرية ايضا فان استقامة الطريق كما يكون بالنظر الى الاعمال
يكون بالنظر الى العقائد ايضا وكذا الاطلاع على مراتب السعداء لا يختص بها كما يشير اليه قوله
صراط الذين انعمت عليهم وعلى منازل الاشقياء للاحتراز عنها كما يشير اليه قوله غير المغضوب
عليهم ولا الضالين لا يختص بالحكم النظرية بل هو من آثار الحكمتين وثمراتهما ومن جملة معانيها
فلا وجه للحمل على اللف والنشر لا سيما غير المرتب نعم يحتاج الى تقدير مضاف ليصح حمل سلوك
الطريق المستقيم وما عطف عليه على قوله هي وتقدير الكلام التي هي اي جملة المعاني والحكم والاحكام
ما يفيد ويبين مفيد سلوك الطريق الخ فاتحة الكتاب لما اشتملت على ما ذكر من معاني القرآن
مجملة على احسن ترتيب ثم صارت تلك المعاني مفصلة في سائر السور نزلت منها منزلة مكة
من سائر القرى حيث مهدت ارضها اولا ثم دحيت الارض من تحتها فكما سميت هذه ام القرى
سميت تلك ام القرآن فانه قيل هل يتم منه وجه تسميتها بفاتحة الكتاب ايضاً لكونها مناسبا
لما سبق من قوله لانها مفتتحه ومبدأه قلنا نعم فان ما يدل على النتيجة اجمالا حقه ان يكون فاتحة له

3

له وعنواناً يستدل به عليه قوله وسورة الكنز والوافية والكافية لذلك الكنز المال المكنوز
اي المدفون فالمكنوز في هذه السورة اما اصول مقاصد القرآن او جملة معانيه وهي وافية كافية في
بيانها اي معنا اي لاشتمالها على ما في القرآن او على جملة معانيه فكانت كانها كنز واف كاف وروي
على رضه انه قال نزلت فاتحة بمكة من كنز من تحت العرش وقوله الصلوة بالجر عطفا على الحمد في قوله
وسورة الحمد قوله لوجوب قراءتها فيها كما هو عند الشافعية فان الواجب عندهم بمعنى الفرض
قوله او لاستحبابها فيها اي في الصلوة كما هو عند الحنفية فان المستحب بمعنى المندوب وقد يجعل
عندهم متناولا للواجب والسنة والمستحب المتعارف وهو ما يكون فعله اولى ولا يترتب على
تركه استحقاق عقاب بل لوم وبالقيد الاخير يتميز عن سنن الزوايد وهي ما واظب النبي عم عليها
على سبيل العادة ولو قيل ان قراءتها في الصلوة فريضة او واجبة لكان اوفق لمذهبنا واصطلاح
اهل اصولنا قوله والشافية والشفاء منصوبان بالعطف على مفعول تسمى قال صاحب الكشاف
وسورة الشفاء والشافية بجر الشفاء ونصب الشافية فعلى هذا كان المناسب للمص ان يعكس الترتيب
ليكون الشفاء مجروراً معطوفاً على ما اضيف اليه السورة والشافية منصوباً على مفعول تسمى لكنه
اختار الترتيب المذكور تنبيهاً على انها تسمى ايضا بنفس الشفاء كما يدل عليه الحديث روي
ان بعض الصحابة مر برجل مصروع فقرأ هذه السورة في اذنه فبرئ فذكر ذلك لرسول الله
صلعم فقال هي ام القرآن وهي شفاء من كل داء قوله والسبع المثاني بالنصب عطفاً على مفعول
تسمى وعلل تسميتها بالسبع بقوله لانها سبع آيات بالاتفاق وفي التيسير ثم هذه السورة ثمان
آيات في قول الحسن البصري وست آيات في قول الحسين الجعفي وسبع آيات في قول الجمهور
من اهل العلم فالحسن عد التسمية وانعمت عليهم آيتين وتركهما الجعفي والباقون اتفقوا على
انها سبع آيات لكن اصحابنا عدوا انعمت عليهم آية وقالوا ليست التسمية من الفاتحة والشافعي
جعلها من الفاتحة ولم يجعل انعمت عليهم آية انتهى كلامه فلا بد ان يكون مراد المص بالاتفاق على
كونها سبع آيات اتفاق الجمهور فان مخالفة واحد او اثنين للجمهور يسمى خلافاً لا اختلافاً فلا يقدح في الحكم

عن كونه متفقا عليه ولا يوصف بكونه مختلفا فيه **قوله** دون انعمت عليهم المراد به صراط الذين انعمت عليهم الا انه اختصر لظهور ان القصة بدون الموصول والمضاف اليه بدون المضاف لا يعد آية لان الحق في حكم كلمة واحدة **قوله** وتثنى في الصلوة علة لتسميتها بالمثاني معطوف على قوله لسبع آيات وفيه اشارة الى ان المثاني جمع مثنى على صيغة المفعول من التثنية وهي التكرير يقال ثنيته وتثنيته اذا جعلته اثنين والمتكررة في القراءة او الانزال انما هي الفاتحة الا انها وصفت بالجمع باعتبار كثرة آياتها فان تكرر السورة قراءة او نزولا يستلزم تكرر آياتها وان كانت عبارة المصنف وتثنى في الصلوة بتخفيف النون على انه مضارع مبني للمفعول من ثنيته ثنيا اذا صرت له ثانيا يكون فيه اشارة الى ان المثاني جمع مثنى او مثنى من التثني وهو الاعادة والتكرير فان قيل لا معنى لعطف قوله او الانزال على قوله في الصلوة لانه يستلزم ان يكون تقدير الكلام انها تثنى في الانزال ولا معنى له لانه لا انزال بعده اجيب بان تثنى المقدر بمعنى ثنيت وعبر بلفظ المضارع حكاية للحال الماضية او يقدر ثنيت فيكون من قبيل علفتها تبنا وماء باردا

قوله ان صح انها نزلت بمكة الى اشارة الى ان تكرر نزولها ليس بمجزوم به لعدم ما يدل عليه قطعا فلا يصلح ان يكون وجها لتسميتها بالمثاني وقد اشار الى ضعف القول بتكرر نزولها اشار الى ما هو المختار من الاحتمالات الباقية التي هي كونها مكية فقط وهو قول جمهور الصحابة وان يعني وكونها مدنية فقط وهو قول مجاهد وحده وكون بعضها مكية وبعضها مدنية كما قال به البعض والمختار منها كونها مكية فقط لان تكرر النزول خلاف الظاهر والعادة والدليل على نزولها بمكة بقوله تع في سورة الحجر ولقد آتيناك سبعا من المثاني والقرآن العظيم ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم ولا تحزن عليهم واخفض جناحك للمؤمنين والدليل على كونها هي المرادة بالسبع المثاني ما في صحيح البخاري عن ابي سعيد بن المعلى قال كنت اصلي في المسجد الحرام فدعاني رسول الله صلعم فلم اجبه حتى صليت فاتيته فقال ما منعك ان تاتيني فقلت يا رسول الله اني كنت اصلي فقال الم يقل الله استجيبوا لله وللرسول

اذا

وللرسول اذا دعاكم لما يحييكم ثم قال لاعلمنك سورة هي اعظم سورة في القرآن قال الحمد لله رب العالمين هو السبع المثاني والقرآن العظيم الذي اوتيته وما فيه ايضا عن ابي هريرة قال قال رسول الله صلعم ام القرآن هي السبع المثاني والقرآن العظيم وما في الوسيط عن ابي هريرة رض قال قال رسول الله صلعم الحمد لله رب العالمين سبع آيات اوليهن بسم الله الرحمن الرحيم وهي السبع المثاني وهي فاتحة الكتاب وهي ام القرآن وهذه الرواية ناطقة بان التسمية آية من الفاتحة قيل في سبب نزول آية سورة الحجر ان سبع قوافل قدمت من الشام لابي جهل بانواع الطيب وغيرها في سبع قرى ورسول الله واصحابه ينظرون اليها واكثر الصحابة بهم عرى وجوع وخطر ببال النبي عم شيء لحاجة اصحابه فنزل قوله تع ولقد آتيناك سبعا من المثاني اي مكان سبع قوافل لابي جهل والقرآن العظيم ولا تمدن عينيك الى ما متعنا به ازواجا منهم اي هذا ابو جهل لا ينظر الى ما اعطيناك مع جلالة هذه العطية فلم تنظر الى ما اعطيته وهو متاع الدنيا الدنية فلما علم الله تع ان تمنيه لم يكن لنفسه بل لاصحابه قال ولا تحزن عليهم وآمنهم بما يرجع نفعه عليهم الا انه فقال واخفض جناحك للمؤمنين فان تواضعك اطيب لقلوبهم من ظفرهم بمحبوب من اسباب الدنيا لا يقال المراد السورة السبع المثاني وما في الآية سبع من المثاني بزيادة من فكيف يراد به سورة الفاتحة لانا نقول كلمة من فيها للبيان فيكون مؤدى العبارتين واحدا

قوله وهو اي القول المذكور في سورة الحجر مكي بالنقل فان ما قبله وما بعده الى آخر السورة في حق اهل مكة من المشركين والظاهر ان الله تع لم يمتن على النبي عم باتيان السبع المثاني وهو بمكة ثم انزلها بالمدينة ويبعد القول بانه عم صلى بمكة بلا فاتحة الكتاب بضع عشرة سنة وقد فرضت الصلوة بمكة فعلم انها مكية للدليل وروى صاحب التيسير عن الامام الواحدي باسناده عن ابي ميسرة قال ان رسول الله عم كان اذا برز سمع مناديا يناديه يا محمد فاذا سمع الصوت انطلق هاربا فقال له ورقة بن نوفل اذا سمعت النداء فاثبت حتى تسمع ما يقول لك فلما برز وسمع النداء يا محمد قال لبيك قال قل اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمدا رسول الله ثم قال الحمد لله رب العالمين الرحمن الرحيم مالك يوم الدين حتى فرغ من فاتحة الكتاب فدل الحديث

على ان الفاتحة مكية وانها اول ما انزل وان التسمية ليست بآية منها وقال مجاهد وحده وهي
مدنية وقالوا هذه هفوة منه فلا يظن انه عم مكث بمكة ثلث عشرة سنة يصلي فيها بغير فاتحة
وهذا امما لا يقبله العقول وقال جماعة وفيه توفيق بين هذين النقلين انها مكية ومدنية معاً
اي انزلت بمكة مرة وبالمدينة مرة تفضيلاً لهذه السورة على غيرها ولهذا استميت مثاني تثنية
نزولها اي حسابه النيسير **قوله** بسم الله الرحمن الرحيم من الفاتحة وان اختلف
في انها آية تامة منها او بعض آية لم يتعرض هنا بانه آية تامة من آيات الفاتحة او بعض آية وانما
تكون آية بما بعده لاختلاف قول الشافعي في ذلك كما صرح به المص بعيد هذا بقوله ومنا
اجلها اختلف في انها آية برأسها او بما بعدها والذي تفرع عليه قول الشافعي رح هو
التسمية من الفاتحة ولم ينقل المص قول الشافعي في بسملة اوائل ساير السور الا لتردد
قوله فيها قال صاحب التيسير ثم التسمية عند مالك آية من رأس كل سورة وعند الشافعي
آية من رأس الفاتحة لا غير وعند محمد انها آية انزلت للفصل بين السور وظاهر مذهب
اصحابنا انها ذكر يبتدأ به القراءة تيمناً وليست بآية من سورة النمل هي ما دون آية وقالوا
التلطف في انها ليست بآية تامة في القرآن ان لا يكون الجنب والحايض ممنوعين عنه عند كل احد
ذي بال مقصود كما شهد به ولم يجمع في القرآن في موضع لانه لا يتم آية وربما يختصر
الجنب ونحوه فلا يمكنه التكلم بها عند ختم عمل انتهى ما في التيسير وفيه تصريح بان التسمية بمجرده
التي في اوائل ساير السور ليست بآية منها عند الشافعي وقال الفاضل التفتازاني لا خلاف
في ان التسمية بعض آية من سورة النمل وانما الخلاف في التسمية التي في اوائل السور فعند
قدماء الحنفية انها ليست من القرآن وان تقييد التواتر في تعريف القرآن بقولهم بلا شبهة
احتراز منها وقيل لا خلاف للمتأخرين منهم بالنظر الى الادلة انها من القرآن قالوا الصحيح من
المذهب انها آية واحدة من القرآن انزلت للفصل والتبرك وليست بآية ولا بعض آية
من شيء من السور فصار محل الخلاف انها آية واحدة غير متعلقة بشيء من السور او مائة

وعبارة المص في تعريض مذهب ابي حنيفة يحتمل الرايين والسنة لانه بابتها في المصحف ظاهر في دفع الراي الاول وبقوله ابنا بكسم في دفع الراي الثاني الا ان النسبة الى قراء المدينة والبصرة والشام وفقهائها انما يناسب الراي الاول لانه المذهب عندهم حتى قال مالك لا ينبغي ان يقرأ في الصلوة بها ولا جهراً وكذا قوله انها انما كتبت للفصل دون ان يقول وانما انزلت للفصل فعلى هذا يكون معنى قوله ليست من الفاتحة ولا من غيرها انها ليست من القرآن اذ القرآن منفصل الى السور وسوره الى الآيات فلو كانت من القرآن لكانت آية من سورة وانما قرر الخلاف بانها ليست من القرآن اصلاً او آية من اول كل سورة ولم يعتبر كونها آية فذة او بعض آية من اول السورة

او مائة وثلث عشرة آية من مائة وثلث عشرة سورة كما لا يتأتى المكررة في بعض السور
مثل فبأي آلاء ربكما تكذبان على ما ذهب اليه الشافعي رح انتهى كلامه وفيه تصريح بان مذهب
الشافعي ان التسمية آية من اول كل سورة على خلاف ما في التيسير **قوله** وخالفهم قراء المدينة
حيث قالوا انها ليست من القرآن اصلاً فان مذهب هؤلاء المذكورين انها ليست من القرآن
حتى روي عن مالك انه قال لا ينبغي ان تقرأ في الصلوة المكتوبة لا جهراً ولا سراً وان كان نظام
قوله وخالفهم مشعراً بان المعنى انهم خالفهم بان قالوا ان التسمية ليست من الفاتحة لان الحكم
المنسوب الى الفريق الاول هو كونها من الفاتحة والمخالفة لهذا الحكم ظاهر وصريحاً انما يكون
بان يقال انها ليست من الفاتحة لا بان يقال انها ليست من القرآن لان نفي قرآنيتها وان استلزم
لنفي كونها من الفاتحة من حيث ان نفي اللازم يستلزم نفي الملزوم الا انه ليس مخالفاً له صريحاً
فالشافعي ومن وافقه ادعوا حكمين احدهما ملزوم للآخر وهما ان البسملات التي في اوائل
السور من القرآن وانها جزء من كل سورة وقراء المدينة ومن تابعهم خالفوا الفريق
الاول في قولهم انها من القرآن واذا لم يكن من القرآن لا يكون جزءاً من شيء من السور
والمتأخرون من الحنفية وافقوا فريق الاول في قولهم انها من القرآن وخالفوهم في قولهم
انها جزء من اول كل سورة وقالوا هي آية فذة ليست جزءاً من شيء من السور **قوله**
ولم ينص ابو حنيفة فيه اي في كونها من الفاتحة بشيء من الاثبات والنفي مع كونه من اهل
الكوفة القائلين بكونها من الفاتحة كما ذكر فظن بناء على ذلك انها ليست من السورة عنده
اي من الفاتحة بناء على ان اللام في السورة للعهد ولا يلزمه عدم كونها من باقي السور اذ لا قائل
بكونها من ساير السور دون الفاتحة وبقوله مع كونه من اهل الكوفة اندفع ما قيل من ان
عدم النص بشيء من النفي والاثبات لا يترتب عليه احدهما وفي نفي التنصيص اشارة الى ان
نقل عنه ما يدل على انها ليست من السورة وهو قوله انها يستتر بها في الصلوة كلها فلو
كانت من السورة لوجب الجهر بها فيما يجهر فيه السورة ويرد على قوله ولم ينص ابو حنيفة

انه يجهر بها

لنا احاديث كثيرة منها ما روى ابو هريرة انه عليه السلام قال فاتحة الكتاب سبع آيات اوّلهن بسم الله الرحمن الرحيم
وقول ام سلمة قرأ رسول الله عليه السلام الفاتحة وعدّ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين آية
ان هذا استقراء ناقص وذلك غير مقبول لان عدم الوجدان لا يدل على عدم الوجود وجعل المظنون
عدم كونها من السورة لان عدم التنصيص انما يكون منشا الظن انه لا يعتقد بما ذهب اليه
بما هو ابلغ وهو كونها من الفاتحة ولا دلالة فيه على انه آية فذة من القرآن اذ ليست الا ما دل
قول امام محمد ان ما بين الدفتين اى جنبى المصحف كلام الله تنصيص على ان التسمية من القرآن
وهو لا يستلزم كونها من السورة فلما قاله محمد قيل له فلم تستسر بها في الصلوة فلم يجب
ولعل الوجه فيه ان عدم الجهر بها في الصلوة الجهرية مع انها من القرآن كونها نزلت للفصل
والتبرك فلا يلزم ان يثبت لها سائر احكام القرآن **قوله** ولنا ان الفريق الشافعية
انما اثبت كون التسمية من الفاتحة وما رواه ابو هريرة يدل على انها آية تامة منها وحديث
ام سلمة يدل على انها ليست آية تامة منها بل هى بعض آية وانما يتم بما بعدها **قوله** ومن اجله
اى ومن اجل الاختلاف بين مدلولى الروايتين وقع بعض النسخ ومن اجلهما اى ومن اجل
الروايتين او الحديثين وقع الاختلاف بينهم فيه في ان البسملة آية برأسها او بما بعدها
وهو قوله تع الحمد لله رب العالمين **قوله** والاجماع بالرفع عطف على احاديث وكذا قوله والوفاق
والاول اشارة الى الاجماع القولى والثانى الى الاجماع الفعلى وانما قلنا ان الثانى ايضا
اجماع اذ لا مخرج من الادلة الاربعة الكتاب والسنة والقياس والاجماع ومعلوم
ان الثانى ليس من قبيل الثلاثة الاول فتعين انه من باب الاجماع فان قيل هذان الاجماعان
انما يدلان على قرآنية البسملة لا على كونها من الفاتحة لان قرآنيتها لا يستلزم كونها منها والمقصود
اثبات كونها منها فلا يتم التقريب قلت جعل كونها من القرآن مما يدعى ويقصد اثباته في نفسه
مع ان قرآنيتها لازم لكونها من الفاتحة وثابتة في ضمن ثبوتها الا انه لم يكتف بثبوتها ضمنا
وتعرض لاثباتها قصدا وابتداء بناء على ان قراء المدينة والبصرة ومن وافقهم خالفوا
ونفوا قرآنيتها اصلا وقالوا انها ذكر من اذكار الله يذكر في اوايل السور للفصل
والتبرك كما يبدأ به في كل امر ذى بال فلذلك قصد المص ابطال مذهبهم باثبات

ومن اجلهما اختلف في انها آية برأسها
اى وقع الاختلاف بين ... الضمير للروايتين او الحديثين
مثلا فخرو
او بما بعدها والاجماع على ان ما بين الدفتين
كلام الله تعالى والوفاق على اثباتها
في المصاحف مع المبالغة في تجريد القرآن
حتى لم تكتب آمين

اعلم ان الباء من الحروف الجارة الموضوعة لافضاء معانى الافعال الى الاسماء فاذا استعملت في كلام ليس فيه فعل تتعلق هى به يقدر فعل عام اذا لم يوجد قرينة
الخصوص والا فلا بد من تقدير الخاص لانه ابين فائدة واتم عائدة وعلى التقديرين ان الكاف تعلقها به بواسطة متعلق عام او خاص حذف نسيا وله محل
من الاعراب بسبب الجار والمجرور ظرف مستقر لكونه في صورته انتقال الفعل الاول عن اصله نحو زيد في الدار ... وانتقل ... ولذا
قام مقامه وانتقل اليه ضميره والكاف بالذات ولم يكن له محل من الاعراب فلغوا اذا ذكر الفعل معلقا وبعد تقدير متعلق الباء قد يحتاج الى بيان تعلق
مدخولها بالفعل المقدر هل هو بالمصاحبة او بالاستعانة او غيرهما والى بيان
المقصود من استعمال تلك الحروف في ذلك المقام كالتيمن
والتبرك فاذا حملت على الاستعانة تكون الظرف لغوا
بالاتفاق واذا حملت على المصاحبة تكون مستقرا عند
الجمهور وجوّز صاحب الكشف والفاضل السيد الشريف
اذا عرفت هذا فاعلم ان الباء هنا متعلقة بمحذوف
خاص بلا واسطة تقديره بسم الله اقرأ وقد دلت
القرينة على خصوصه وهى كون الذى يشرع اى
يعقب لفظ بسم الله الرحمن الرحيم مقروء حتى

باثبات قرآنيتها واورد على الاجماع القولى بان اسماء السور وكونها مكية او مدنية وعدد
الآى مما بين الدفتين وليس شئ منها بقرآن واجيب اولا بان المراد بما بين الدفتين ما بين
الدفتين في جميع المصاحف حتى المصاحف المتقدمة التى في زمن الاصحاب وشئ
مما ذكر لم يكن في المصاحف المتقدمة بل هى امور محدثة في المصاحف الحديثة فلا
يرد النقض بها وثانيا بان يقال لو سلم ان المراد به ما بين دفتى المصحف المتداولة بيننا
فالمراد بما بينهما ما فيه احتمال القرآنية والامور المذكورة ليس فيها احتمال القرآنية الا يرى
انها لم يكتب بما يكتب به القرآن بل ميزت بلون المداد او بالقلم لئلا يظن كونها من القرآن
كما لم يكتب آمين في آخر الفاتحة مع انه مما يقوله التالى والسامع حتى لا يظن انه من القرآن
بخلاف البسملة فانها مثبتة في جميع المصاحف قديمها وحديثها ومكتوبة بما يكتب به
القرآن من المداد والقلم فثبت فيها بذلك احتمال القرآنية وتعين حالها بما ذكر من
الاجماع والبسملة مصدر قولهم بسمل اى قال بسم الله نحو حوقل اى قال لا حول ولا قوة الا
بالله وحمدل وهيلل وحيعل اى قال لا اله الا الله والحمد لله وحى على الصلوة ومثله
الحسبلة وهى قول حسبى الله والسبحلة وهى قول سبحان الله والجعلفة وهى قول جعلت فداك
والطلبقة والدمعزة وهما قول اطال الله بقاءك وادام عزك وهذا شبيه بباب
النحت في النسب فانهم يأخذون اسمين فينحتون منهما لفظا واحدا فينسبون اليه
كقولهم حضرمى وعبقسى وعبشمى في النسبة الى حضرموت وعبد القيس
وعبد شمس قال وتضحك منى شيخة عبشمية كأن لم ترى قبلى اسيرا يمانيا ولكونه
على خلاف القياس قال بعض اهل اللغة في مثلها انه لغة مولدة واكثر اهل اللغة نقلها
ولم يقل انها مولدة قال عمر بن ابى ربيعة لقد بسملت ليلى غداة لقيتها فيا حبذا
ذاك الحديث المبسمل **قوله** والباء متعلقة بمحذوف لما كانت الباء من
الحروف الجارة الموضوعة لافضاء معانى الافعال الى الاسماء وجب في جميع مواضع

آيا نيا

والباء متعلقة بمحذوف تقديره بسم الله اقرأ لان الذي يتلوه مقروّ

ذكر ما لم يوجد فعل او شبهه حتى تتعلق هي به فاذا استعملت في كلام ليس فيه فعل مذكور تتعلق هي به يقدّر فعل عام اذا لم يوجد قرينة الخصوص والّا فلابد من تقدير الخاص عملاً بمقتضى القرينة لان الحذف لا يجوز الّا اذا كان في الكلام ما يدل عليه والحروف الجارة تدل بانفسها على متعلقاتها العامة واما اذا كان المتعلق المحذوف فعلاً خاصاً فلابد من قرينة تدل على خصوصية ذلك الفعل وليس في لفظ بسم الله فعل مذكور فعلم انه محذوف وهو اقرأ والقرينة المعيّنة لهذا المحذوف هو الفعل الذي يتلو التسمية ويتحقق بعدها وهو ههنا القراءة وكذا الحال في كل فعل غير القراءة نسمّي الله تعالى فيه يقدّر من الفعل ما يشتق من ذلك الفعل المشروع فيه كما لو اذا حاول النزول فقال بسم الله كان التقدير بسم الله انزل واذا حاول الارتحال فقال بسم الله كان التقدير بسم الله ارتحل وكذا في نظايرها فقول المص لان الذي يتلوه مقروّ بيان للقرينة المعيّنة للمحذوف فان قيل الى المناسب من التقرير الذي محصوله ان القرينة المعيّنة للمحذوف في كل موضع هو الفعل الذي يعقب التسمية ويتحقق بعدها ان يقال لان الذي يتلوه هو فعل القراءة فلذلك قدر ما يشتق منها وهو اقرأ فان التسمية في كل موضع ابتدئ بها هو الفعل لا المفعول قلت نعم الّا ان الكلام لما كان في لفظ بسم الله وبيان ما فيه من التقدير كما اشار اليه المص بتذكير الضمير في قوله لان الذي يتلوه اي يعقب لفظ بسم الله الرحمن الرحيم ومن المعلوم ان الذي يتبع هذا اللفظ هو المقروّ نحو الحمد لله اختار المص لفظ المقروّ بدل القراءة والمقصود من بيان ان ما يتلو لفظ بسم الله في الذكر هو المقروّ وبيان ان الذي يتلو التسمية بالمعنى المصدري وهو القول بسم الله هو فعل القراءة وتبعيّة المقروّ للفظ بسم الله يستلزم تبعية القراءة للتسمية فظهر ان هذا التعبير يحصل به المقصود ايضاً وهو بيان

اذا كان المتعلق المحذوف فعلا خاصا [illegible]

ولهذا التفسير احتمالات [illegible]

وكذلك يضمر كلُّ فاعل ما يجعل التسمية مبدأً له وذلك اولى من ان يضمر ابدأ لعدم ما يطابقه وما يدل عليه

اي كاضمار البادئ في القراءة بالتسمية اقرأ ههنا وغيره

6

بيان قرينة الحذف فانه كما ان القراءة تدل على المحذوف كذلك المقروّ بل هو اولى بالدلالة لان القراءة لا تعلم الّا بالمقروّ ومثل هذا التعبير لا يستقيم في بيان تقدير تسمية الذابح فانه لا يصح ان يقال تقديره بسم الله اذبح لان الذي يتلوه مذبوح لان تسمية الذابح لا تالي لها الّا في الوجود وهو الذبح لا غير وفيما نحن فيه لها تال في الذكر وهو المقروّ وفي الوجود وهو القراءة **قوله** وكذلك يضمر كل فاعل اي وكما ان فاعل القراءة يضمر الفعل المشتق منها وهو اقرأ وفي قوله يضمر ما يجعل التسمية مبدأً له مسامحة لانه لا شك ان الفعل الذي جعل التسمية مبدأً له هو الفعل الحقيقي الذي يريد تحصيله ولا شك ان الفاعل لا يضمره بل يضمر ما يدل عليه ويشتق منه وهو الفعل الاصطلاحي فالاظهر ان يقال يضمر اللفظ الدال على ما يجعل التسمية مبدأً له مثلاً اذا قال الذابح بسم الله فقد جعل التسمية مبدأً للفعل الحقيقي الذي هو الذبح فقدّر من الفعل الاصطلاحي ما يشتق منه ويدل عليه وهو اذبح **قوله** وذلك اي اضمار ما يجعل التسمية مبدأً له اولى من اضمار ابدأ كما ذهب اليه النحاة مستدلاً بانه اعم وتقدير العام اولى من تقدير الخاص الا انهم يقدرون متعلق الجار والمجرور الواقع خبراً او صفة او صلة او حالاً بالكون والاستقرار حيث ما وقع ويؤثرونه لعمومه وبان تقدير فعل الابتداء مناسب للغرض المقصود من التسمية فان الغرض منها ان تقع مبدأً بها امتثالاً لحديث الابتداء وتقدير فعل الابتداء اوفق له واجيب عن الاول بان تقدير الفعل العام انما يكون اذا لم يوجد قرينة الخصوص واذا وجدت فلابد من تقدير فعل خاص مدلول عليه بالقرينة فانك اذا قلت زيد على الفرس او من العلماء او في البصرة كان المقدّر راكب ومعدود ومقيم وعن الثاني بان معنى الابتداء بها ايتاؤها قبيل الشروع في المقصود وهو حاصل فيما اخترناه وفيه بحث لانه لا نزاع ان ما هو اختاره يحصل به الامتثال للحديث فعلاً الّا ان في تقدير فعل الابتداء

اي بالتسمية امتثالاً [illegible]

امتثالاً له قولاً وفعلاً فلا شك انه اولى والمص سلّم اولوية اضمار ما يجعل التسمية
مبدا له بالنسبة الى اضمار ابدا بقوله لعدم ما يطابقه ويدل عليه يعني ان
التسمية لا ينبغي امرٌ هو من جنس ابتداء لتطابقه ويدل عليه بخلاف
ما اضمرناه لان الذي يتلو التسمية مقرو ومطابق للفعل المقدر ودليل
ايضا تقدير ابدا انما يستقيم في افعال ممتدة مستمرة يمكن اعتبار البداية
والتوسط والانتهاء فيها دون ما ليست كذلك كالخروج والدخول مثلا فان قيل
تعليل المص ودعواه نوع مناقاة وذلك لانه ادّعى اولوية ما اضمره وبيّن منه
جواز تقدير ابدا ايضا واللازم من دليله عدم جواز تقديره لانه فعل
خاص لا يجوز تقديره اذا انتفى ما يدل عليه ولا يخفى انهما متنافيان لانا
نقول ليس معناه تعليله انه اولى لانتفاء تحقق واحد من الامرين وهما ما يطابق
الفعل المقدر وما يدل عليه بل المعنى لانتفاء ما يتصف بمجموع الامرين و
هما المطابقة مع الدلالة على ان يكون المقدر ابدا بخلاف ما اذا كان المقدر
اقرا فان ما يتصف بكونه مطابقا والاخير متحقق فيه وانتفاء ما يتصف
بمجموع الامرين على تقدير ان يقدر ابدا لا يستلزم انتفاء ما يدل عليه رأسا
كيف وكون الحال حال الابتداء يدل على تقدير ابدا وهو كاف لجواز تقديره
وان كان تقدير اقرا اولى لكون ما يدل عليه مطابقا له ايضا ولقائل ان يقول
لا نم انتفاء ما يطابقه على تقدير ان يكون المقدر ابدا بناء على ان التسمية
ينبغي المبدو كما يتبعها المقرو ولو سلم انتفائه لكنا يعارضنا انتفاؤه ما ذكرنا
من تحقق الامتثال لحديث الابتداء قولا وفعلا على تقدير ابدا **قوله** او ابتدائي
عطف على ابدا اي اضمار اقرا اولى من اضمار ابتدائي ايضا لزيادة الاضمار فيه
لان الجار والمجرور يكون خبرا عن المقدر فيكون الظرف مستقرا مقدرا بمتعلق

او ابتدائي لزيادة اضمار فيه

8

بمتعلق عام تقديره ابتدائي حصل او حاصل بسم الله مثلا ولان فيه اضمار المصدر
بفاعله البارز واضمار اقرا ليس كذلك لان فاعله مستتر فيه مع انه في اضمار ابتدائي اضمار
ابدا من عدم ما يطابقه ويدل عليه ويعلم منه ان اضمار اقرا اولى من اضمار
قراءتي ايضا لتساويهما في زيادة الاضمار ولما ذكر ان متعلق باء التسمية يجوز ان
ان يقدر فعلا واسما وان تقدير الفعل الذي يطابق ما وقع بعد التسمية وجعلت
هي مبدا له اولى من تقدير غيره فعلا كان او اسما وقد بقي احتمالان آخران احدهما
ان يقدر ذلك المتعلق على كل تقدير مقدما على معموله كما هو الاصل لان حق
العامل ان يتقدم على معموله والآخر يقدر متاخرا عنه اشار الى ان تاخيرها اولى
فان الاقسام المحتملة اربعة ان يكون المقدر فعلا مقدما نحو اقرا او ابدا بسم الله
او فعلا مؤخرا نحو بسم الله اقرا او ابدا او اسما مقدما نحو قراءتي او ابتدائي
بسم الله او اسما مؤخرا نحو بسم الله قراءتي القرآن وابتدائي اياه وقد وقع
كل واحد من التقديم والتاخير في القرآن اما التقديم فكقوله تعالى بسم الله مجريها ومرساها
واما التاخير فكقوله اقرا باسم ربك الا ان جعل قوله تعالى بسم الله مجريها ومرساها من قبيل
ما يكون المتعلق فيه اسما مؤخرا عن معموله مبني على ان يجعل بسم الله خبر المجراها
على معنى ان اجراءها وارساءها بسم الله لا بغيره من هبوب الرياح كما يتوهمه العوام
لا متعلقا باركبوا وان كان المختار عند المص كونه متعلقا باركبوا حيث جعله اولا حالا
مقدرا واركبوا اي اركبوا فيها مسمين الله او قائلين بسم الله وقت ارسائها و
اجرائها او مكانهما على ان يكون المجرى والمرسى للوقت او المكان او المصدر الذي حذف
منه الزمان المضاف واقيم هو مقامه كما في آتيك خفوق النجم وانتصابهما بما قدر
حالا ثم قال او جملة من مبتدا وخبر وتاخير هذا الاحتمال يدل على انه مرجوح عنده
قوله وتقديم المعمول هاهنا اي في البسملة الواقعة في اوايل السور او قع بلا في كمال

ساحلها
وذهب بعضهم الى ان الظرف ليس معمولا
للمجرى لانه بمعنى الاجراء او اسم زمان
او مكان ومعمول المصدر لا يتقدم عليه
واسماء الزمان والمكان لا يعمل اتفاقا
بر ما لابد منه في ارسال
السفينة فالقعر فيه قعر القلب

وتقديم المعمول هاهنا اوقع كما في بسم الله مجريها

وقوله اياك نعبد

بسملة جعلها الفاعل مبدأ الفعل اذ لا اختصاص لهذا الحكم بالاولى والاول اظهر لان الله
ان قوله هنا احتراز عن قوله تع اقرأ باسم ربك فان المعمول أخر فيه لانه اول
ما نزل من القرآن فكان الامر بالقراءة اهم فيه فان قيل اسم الله تع اهم عند المؤمنين
على كل حال اجيب بانه من حيث هو اسمه يتعلق به اهتمام وقد يعرض بحسب المقام
اهتمام آخر كما اذا قصد الاختصاص فاذا اجتمع الاهتمامان قدم لا محالة كما في التسمية وان
انفرد الاهتمام الاول فان لم يعارضه ما هو اولى بالاعتبار قدم ايضا عملا بموجب الاول
والا فلا يقدم عملا بموجب ما هو اولى بالاعتبار كما في قوله اقرأ باسم ربك
فان كون المقام مقام الاهتمام بالقراءة عارض كون اسم الله تع من حيث هو اسمه
اهم وهو اولى بالاعتبار ليحصل المقصود وهو طلب اصل القراءة ولو قدم
الاسم لفات هذا المقصود وافاد ان المطلوب كونها مفتتحة باسم الله تع لا
باسم الاصنام والمقام آب عنه **قوله** لانه اهم اي لان المعمول اهم والمراد
به الاهمية العارضة بحسب اعتبار المتكلم كان المعمول من حيث انه اسمه تع فان
ذكر الله تع نصب عين المؤمن لا سيما عند الشروع في امر خطير فلا بد ان يقدم على
كل شيء كما قيل ما رأيت شيئا الا ورأيت الله قبله واما ما ذكره الشيخ
عبد القاهر انا لم نجدهم اعتمدوا في التقديم شيئا يجري مجرى الاصل غير العناية والاهتمام
لكن ينبغي ان يفسر وجه العناية بشيء ويعرف فيه معنى وقد ظن كثير من
الناس انه يكفي ان يقال قدم للعناية والاهتمام من غير ان يذكر من اين
كانت تلك العناية وبم كان اهم فانما هي الاهمية المطلقة والمراد بالاهمية
هنا الاهمية العارضة للمعمول من حيث انه اسمه تع وان وجه
هنا ان لا يراد بها الاهمية المطلقة ويجعل ما بعده تفصيلا لوجه الاهتمام
لان العطف بالواو ينافيه ثم اعلم ان هذه الصيغة وما تعدها من صيغ

صيغ افعل التفضيل وقد استعملت بلا احد الاشياء الثلثة فاما ان يقال ان
المفضل عليه اذا علم وكان افعل خبرا جاز ذلك الاستعمال كما في الله
اكبر وقول الشاعر ان الذي سمك السماء بنى لنا بيتا دعائمه اعز و
اطول او يقال تجردت عن معنى التفضيل واولت باسم الفاعل او الصفة
المشبهة كما في قوله تع وهو اهون عليه اذ ليس شيء اهون عليه تع من شيء
قوله وادل على الاختصاص ضمير ادل يرجع الى المعمول من حيث
التقديم وكذا ضمير قوله وادخل واوفق فيما بعد فان المشركين كانوا
يبدؤن في افعالهم باسماء آلهتهم فيقولون باسم اللات وباسم العزى
وكان هذا التقديم منهم لمجرد الاهتمام ان شيء من قصد التبرك والتعظيم
لا للاختصاص اذ لم يكونوا ينفون التبرك باسم الله تع بل كانوا يتبركون
به ايضا فوجب على الموحد ان يقصد بعبارته قطع شركة الاصنام
له تعالى في استحقاق التبرك بالاسم فيكون قصر افراد لا كما في قوله
تعالى اياك نعبد لانه قصر حقيقي لا يجري فيه الافراد والقلب والتعيين
كما تقرر في موضعه وايضا خصوص المخاطب مانع من ذلك **قوله**
وادخل في التعظيم لان تقديم الاسم تعظيم للمسمى **قوله** واوفق للوجود
فان اسمه تع مقدما على القراءة في الوجود لتقدم مسماه على جميع الممكنات
والاسم السابق في الوجود سابق **قوله** وكيف لا اي وكيف لا يكون ذلك
الاسم مقدما عليها وقد جعل آلة لها وان ورد عليه ان الآلية تقتضي التبعية والآلية
وهي تنافي التعظيم والاجلال دفعه بقوله من حيث ان الفعل لا يعتد به شرعا
ما لم يصدر باسمه تع فان في الآلة جهتين جهة التبعية وجهة توقف نفس الفعل
او كماله عليها وقد لوحظ هنا الجهة الثانية دون الاولى **قوله** ذي بال اي شان و شرف

فان قلت ما معنى تعلق اسم الله بالقراءة قلت فيه وجهان احدهما ان يتعلق بها تعلق القلم بالكتبة في قولك كتبت بالقلم على معنى ان المؤمن لما اعتقد
ان فعلا لا يجيء معتدا به في الشرع واقعا على السنة حتى يصدر بذكر اسم الله لقوله عليه السلام كل امر ذي بال لم يبدأ فيه بسم الله فهو ابتر
والا كان فعلا كلا فعل جعل فعله مفعولا باسم الله كما يفعل الكتب بالقلم والثاني ان يتعلق به تعلق الدهن بالانبات في قوله تنبت بالدهن على
معنى متبركا باسم الله اقرأ وكذلك قول الداعي للمعرس بالرفاء والبنين معناه اعرست ملتبسا بالرفاء والبنين وهذا الوجه اعرب
واحسن كشاف

يهتم به والابتر في الاصل مقطوع الذنب والمراد به هنا كونه ناقصا غير معتد به
وفيه رمز الى ان تعلقها بالاول سرى الى الآخر في قوله وقد جعل آلة لها اشارة الى ان
الباء هنا للاستعانة كما في كتبت بالقلم اي مستعينا به فالمعنى اقرأ مستعينا في بلوغ قرآءتي
درجة الكمال وكونها معتدا بها شرعا باسم الله قوله قبيل الباء للمصاحبة اي للملابسة
فالتقدير ملتبسا باسم الله اقرأ الا ان المص اراد ان يبين ان ملابسة القراءة باسم الله تع
انما هي على وجه التبرك به فلذلك قال والمعنى متبركا باسم الله تع اقرأ فان جنس العبارة
بظاهرها تشعر ان الباء متعلق بمحذوف وهو متبركا اذ التبرك ليس معنى باء الملابسة
وذكر اقرأ يدل على انه متعلق به فالكلام بظاهره مضطرب فان قيل الابتداء
بالتسمية ليس ابتداء باسم الله لان الباء ولفظ اسم ليسا شيئا من اسماء الله تع قلنا
ذكر الاسم لا يجب ان يكون بذكر اسم خاص من اسمائه بل يجوز ان يكون بذكر لفظ دال على اسمه
وههنا كذلك فان اضافة الاسم الى الله تع ان كانت بمعنى الاختصاص في الجملة اي سواء كان
لفظا موضوعا لله لانه على الذات المقدسة او على معنى وصفة قائمة به تع يشمل اسماءه كلها
وان كانت بمعنى الاختصاص به تع بكونه موضوعا لذاته المستجمعة لجميع الكمالات هو لفظ الله
خاصة للاتفاق على ان ما سواه معان وصفات فظهر ان الابتداء بلفظ الاسم ابتداء باسمه تع
حقيقة واما الباء فهو وسيلة الى ذكره على وجه يؤذن بجعله مبدأ للفعل فهي من تتمة
ذكره على الوجه المقصود واعلم ان المص اشعر بتقديم احتمال كون الباء للاستعانة انه المختار عنده
وصاحب الكشاف رجح كونها للملابسة بوجوه الاول كون باء الملابسة اكثر من باء الاستعانة
والثاني ان التبرك باسم الله تع تأدب وتعظيم له بخلاف جعله آلة فانه بمنزلة غير مقصود بذاته
والثالث انه رد المشركين باسم آلهتهم كان على وجه التبرك به فينبغي ان يرد عليهم في ذلك
والرابع ان باء المصاحبة ادل على ملابسة جميع اجزاء الفعل باسم الله تع من باء الاستعانة
والخامس ان التبرك باسم الله تع معنى مكشوف يفهمه كل احد ممن يبتدئ به في اموره والمذكور في كونه آلة لا يتحقق الا بنظر

قوله على معنى متبركا يعني ان التقدير ملتبسا باسم الله تع
ليكون المقدر من الافعال العامة لكن المعنى بحسب
القرينة على هذا فلهذا جعل الظرف مستقرا
لا لغوا
قوله وهذا الوجه اعرب
اي افصح وابين وادخل في العربية واحسن اي
اوفق بمقتضى الحال لان استعمال الباء في
الملابسة والمصاحبة اكثر من الاستعانة ودلالتها
على تلبس اجزاء الفعل بالتبرك اظهر ولان
في التبرك باسم الله تع مزيد تأدب ما ليس
في جعله بمنزلة الآلة التي لا تكون مقصودة
بالذات واما الترجيح بان في الاول جعل
الموجود كالمعدوم وهو تعسف فليس على
ما ينبغي لان مثل ذلك يعد من المحسنات
سعد الدين

وقد تعسف المص في هذا النقل واختار كون الباء
للاستعانة بناء على ان الاستعانة في القراءة باسم
الله تع وجعله بمنزلة الآلة للقراءة بحيث لا
يعتد بها شرعا ما لم تصدر باسم الله تعالى ادخل
في تعظيم الاسم بالنسبة الى جعل الباء للملابسة
وكون المعنى اقرأ ملابسا باسم الله تعالى على
وجه التبرك به

10 بنظر دقيق والسادس ان كون اسم الله تع آلة للفعل ليس الا باعتبار انه يتوسل اليه ببركته
فقد رجع بالآخرة الى التبرك وليس في اعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به ويمكن ان يجاب
عن هذه الوجوه بان يقال في الاول لا نم اكثرية باء الملابسة بالنسبة الى باء الاستعانة فيهما
اشارة في الثاني ان تلك الجهة غير ملحوظة بل الجهة الملحوظة هي كون الفعل غير معتد به شرعا
ما لم يصدر به كما مر وهي تعارض التبرك بل ارجح منه وفي الثالث لا نم ان ابتداء المشركين
باسم آلهتهم كان على وجه التبرك به لجواز كون مرادهم الاستعانة وفي الرابع ان باء
الاستعانة تدل على الاستعانة باسمه في جميع اجزاء الفعل اذ ليس التقدير ابتداء القراءة
بالاستعانة باسم الله وفي باء الاستعانة دلالة على تلك الملابسة مع زيادة لا تفاوتهما
الا دقة وفي الخامس ان العبرة للخواص لا للعوام كالهوام فالدقة من اسباب الترجيح
لا الرد وفي السادس لا نم انه ليس باعتبار الآلية زيادة معنى يعتد به فان جعله آلة مشعر
بان له زيادة مدخل في الفعل ويبتنى على جعل الفعل الموجود لفوات ما يعتد به شرعا
بمنزلة المعدوم ومثله يعد من المحسنات قوله وهذا وما بعده مقول على السنة العباد
جواب سؤال ينشأ من الكلام السابق فانه لما تبين ان الباء متعلق باقرأ وانها للاستعانة
او للمصاحبة وكان المعنى اقرأ مستعينا في كون تلك القراءة معتدا به شرعا او ملابسا
باسم الله تع على وجه التبرك ورد ان يقال كيف يصح من الله تع ان يقول هكذا فاجاب
عنه بانه مقول على السنة العباد تعليما منه لهم كانه سبحانه وتعالى قال لهم قولوا بسم الله
والحمد لله واياك نعبد الخ ومثال التكلم على لسان الغير ما اذا امرك انسان ان تكتب
له رسالة من جهته الى غيره فانك تكتب فيها كتبت هذه الاحرف وفعلت كذا وكذا وانما تفعله
على لسان آمرك قال المحشي ان الله تع حمد نفسه حيث اخبر ان جنس الحمد او جميع المحامد له بقوله
الحمد لله فانه اخبار عن كونه في نفسه مستحقا للحمد سواء قاله قائل او لم يقل وان جنس الحمد او جميع افراده
منحصر فيه ومختص به فان اللام في مثله لتعريف الجنس او الاستغراق فان حمل على تعريف الجنس فالحصر

من آلام لله وان حمل على الاستغراق يفهم منه تجرد الحمد ومن قال مثلا ان فلانا مخصوص بانواع
المحامد والمدح كان مدحا له لاضافة المحامد اليه وكذلك من قال جميع المحامد لله تعالى كان هذا القول
حمدا منه لله وكذلك من قال المستجمع في جميع خصال الخير كان هذا منه مدحا للنفس فكذا قوله تعالى
الحمد لله حمد منه تعالى لنفسه ومدح الانسان نفسه بنفسه انما يقبح لكونه منهيا عنه بقوله
فلا تزكوا انفسكم فان الحسن والقبح شرعيان والحسن ما امر به الشرع والقبح ما نهى عنه ولا نهي في
حق الله تعالى لانه تعالى منزه عن ان يكون تحت امر احد ونهيه فلا يقبح منه تعالى ان يحمد
لنفسه الحميد كما يقبح منا ذلك الا ان الحكم ليس بمضبط الى اضمار الامر في قوله تعالى اياك نعبد
واياك نستعين اهدنا وكذا في بسم الله اي قل بسم الله وكذا وكذا او الاحسن ان لا
يطرد الاضمار في الكل فانه اذا اضمر قل في بسم الله يكون مضمرا في تمام السورة والمراد
بالاضمار اما كون الامر مضمرا حقيقة او يكون في حكم المضمر بان يكون الكلام مقولا على السنة
العباد **قوله** ليعلم كيف يتبرك باسمه اي باي عبارة يتبركون اذا ارادوا التبرك
باسمه وباي عبارة يحمدونه على نعمه وباي عبارات يتبركون من الشرك فمن تعالى به في العبادة ويطلبون
منه العون فيما يبغون من المقاصد وباي عبارة يسألون من فضله فلا يرد ان يقال الظاهر ورد
في الشرع بلا تعليم منه تعالى لنفسه تلك الامور لا لكيفيتها **قوله** ومن حق الحروف المفردة
يريد بحروف المعجم فان الحرف وهي الاصوات المعتمدة على المخارج على قسمين حروف
مباني وهي التي تتركب منها الكلمات وليست في انفسها بكلمات لعدم كونها موضوعة
لمعنى وذلك كحروف زيد وضرب وحروف معاني وهي التي يكون نوعا من انواع الكلمة
مباينا لنوعي الاسم والفعل فلابد ان يكون موضوعة لمعنى كحروف الجر والعطف
ونحوها وحروف المباني لما لم تكن كلمات في انفسها لم يكن لها حظ من الاعراب
والبناء بخلاف حروف المعاني فانها كلمات مستقلة الا انها لما لم يتحقق فيها مقتضى
الاعراب كان حقها البناء والاصل في البناء السكون لخفته فان البناء ولكونها حالة دائمة

فان الاصوات بحسب التقطيعات الكثيرة في مخارج الحروف
تتولد منها الحروف الكثيرة وبحسب الحروف الكثيرة
تركيباتها الكثيرة تتولد منها كلمات كثيرة لا تكاد ان تنحصر
غير متناهية ثم وضعت
المعاني على تلك الكلمات
والالفاظ

دائمة غير مختلفة باختلاف العوامل تقتضي اخف الاحوال وهو السكون ولان السكون
عدم الحركة والعدم اصل في الحادث الا ان السكون لما تعذر في حروف المعاني التي جاءت
على حرف واحد من حيث انها كلمات برأسها فجاز وقوعها في ابتداء الكلام والابتداء بالساكن متعذر كان حقها ان تبنى
الفتحة التي هي اخت السكون في الخفة وهي لكونها ادوات كثيرة الدور على الالسنة تستحق
الاخف وهذا معنى قوله ومن حق الحروف المفردة ان تفتح ومع هذا كسرت الباء الجارة
لاختصاصها بلزوم الحرفية والجر اي لتميزها وانفرادها من بين الحروف بلزومهما وانفكا
كهما معا عنها فيكون اللزوم المذكور مختصا بها ومنحصرا فيها بناء على ان الباء داخلة
على المقصور كما في تخصك بالعبادة لا على المقصور عليه كما في نحو التعجب مختص بالانسان
وكل واحد من الحرفية والجر يناسب الكسر اما الجر فلموافقة حركة الحروف اثرها
عملها واما الحرفية فلاقتضائها السكون الذي هو عدم الحركة والكسر بمنزلة العدم
لقلته اذ لا يوجد في الافعال ولا في غير المنصرف من الاسماء ولا في الحروف الا نادرا
فان جعل كل واحد من كون الباء لازمة للحرفية وكونها لازمة للجر دليلا مستقلا على كونها مكسورة
ينتقض الدليل الاول بواو العطف وفائه فانهما لازمتان للحرفية مع انهما ليستا مكسورتين
بل مفتوحتان وينتقض الدليل الثاني بكاف التشبيه فانها لازمة للجر وليست مكسورة
فلذلك قيل ان مجموع اللزومين دليل واحد لانكسار الباء حتى لا يرد النقض
بما ذكر لانتفاء اللزومين فيه فان كاف التشبيه لا يلزم الحرفية وان لزمت الجر
وواو العطف وفاؤه لا يلزمان الجر وان لزمتا الحرفية فلما انتفى مجموع اللزومين فيها
انتفى الحكم المذكور وهو كونها مكسورة لكن يرد النقض بواو القسم وتائه وباللام
الجارة الداخلة على المضمر فان لزوم الحرفية والجر متحقق فيها مع تخلف الحكم عنه لكونها
مفتوحة والجواب ان لزوم الحرفية والجر فيما ذكر من مواد النقض انما نشأ من الاضافة
ومن اعتبار كون الواو والتاء قسمية وكون اللام جارة وتعليل الكسر لا يتوقف

على اعتبار الخصوصية بل يكفي اعتبار مطلق الحروف المفردة فان خلاصة التعليل انه كسرت الباء مع ان حق الحروف المفردة ان تفتح لامتيازها من بين تلك الحروف بامتناع انفكاكها عن الحرفية والجر معاً فظاهر ان هذا انما يصح اذا اعتبر صورة الحرف من حيث دلالتها على المعنى مع قطع النظر عن خصوصية نشأت من الاضافة اوغيرها فان شيئاً من حروف الجر من حيث هو حرف جر لا ينفك عن الحرفية والجر فيلزم ان يكون كلها مكسورة فلابد ان يكون المراد صورة الحروف المفردة مع قطع النظر عن الخصوصية العارضة لها بسبب الاضافة اونحوها فصورة الباء مطلقا لازمة للحرفية والجر معا بخلاف صورة الواو فانها قد تكون عاطفة وبخلاف صورة التاء فانها قد تكون اسما كتاء المتكلم والمخاطب وكذا صورة الكاف قد يكون اسما بمعنى المثل وبخلاف صورة اللام فانها قد لا تكون جارة

قوله للفصل بينها وبين لام الابتداء فابقيت لام الابتداء على الاصل وهو الفتح وكسرت اللام الجارة لتكون حركتها موافقة لاثرها ولو عكس وجه الفرق لفاتت صفة المناسبة وحملت لام الامر عليها لان الجزم في الافعال بمنزلة الجر في الاسماء فصار اثر لام الامر بذلك بمنزلة الكسرة ولم تكسر اللام الجارة اذا دخلت على المضمر بل بقيت على الاصل وهو الفتح لعدم الالتباس بلام الابتداء على تقدير بقائها على الفتح لان لام الابتداء لا تدخل الا على المضمر المرفوع نحو لانت وعبر عن اللام الجارة بلام الاضافة بناء على انما ذكر الزمخشري من ان الحروف الجارة كلها تسمى حروف الاضافة لانها تضيف معاني الافعال الى الاسماء

قوله من الاسماء التي حذفت اعجازها اي اواخرها مثل يد ودم اصلها يدي ودمو وابن اصله بنو وابنم بمعنى ابن زيد فيه الميم واصل اسم عند البصريين سمو فاريد تخفيفه في الطرفين لكثرة الاستعمال فحذف آخره لذلك ولتعاقب الحركات على حرف العلة ولم يجز تخفيف اوله بالحذف لاستلزامه اجحاف الكلمة فخفف باسكانه واجتلبت الف الوصل لتمكن الابتداء فصار اسم على وزن افع واختلف في وزن

أثنا له مقامات

وزن اصله انه فعل بكسر الفاء او فعل بضمها وكل واحد منهما يجمع على افعال كجذع واجذاع وقفل واقفال فجمع اسم على التقدير اسماء وقيل اسكن السين لانه لما حذفت الواو بقي حرفان اولهما متحرك وثانيهما ساكن والحرف الساكن لما صار آخر الكلمة بسبب حذف الواو حرك واجري الاعراب عليه فلما حرك الساكن وجب تسكين المتحرك ليحصل الاعتدال فاحتيج الى زيادة الهمزة للابتداء لانها من حروف الزيادة وقول المصنف لان من دأبهم ان يبتدؤا بالمتحرك لا يصلح دليلا على الاحتياج الى زيادة حرف يبتدأ به لان الابتداء لا يتوقف على زيادة الحرف بل يجوز بتحريك الساكن كما في قول من قال بسم الله الذي في كل سورة سمه وقوله والله اسماك سما مباركا فاذا لم يصلح دليلا على زيادة المطلق فاولى ان لا يدل على زيادة الهمزة بخصوصها وفيه اشعار بان الابتداء بالساكن ممكن في نفسه واقع في بعض اللغات قيل ومن يتتبع لغة العجم يجد فيها من الابتداء بالساكن المدغم شيئا كثيرا في لغة الخوارزم الا انه غير واقع في لغة العرب لاستلزامه كلفة وعيا في اللسان ولكنة وكراهة على السمع وبشاعة فلذلك جرت عادتهم على ان يبتدؤا بالمتحرك وعلى ان يقفوا على الساكن الا ان الوقف ضد الابتداء فجعل علامته ضد علامة الابتداء نقل عن صاحب المفتاح انه قال في الفرق دعوى امتناع الابتداء بالساكن فيما سوى حروف المد واللين ممنوعة اللهم اذا حكيت عن لسانك لكن غير مجد عليك انتهى واستدل البعض على المكانة بانه لو لم يمكن الابتداء بالساكن لزم ان يتوقف التلفظ بالحرف في الابتداء على التلفظ بالحركة لكن الحركة عارضة للحرف والتلفظ بالعارض يتوقف على التلفظ بالمعروض فيلزم الدور ثم المشهور ان يقال ان التلفظ بالحركة انما هو مع التلفظ بالحرف فهو دور المعية لا دور السبق فاجاب عنه بان وجود الحرف والحركة ليس الا في التلفظ ووجود المعروض سابق بالذات على وجود العارض فلو توقف وجود المعروض عليه ولا شك ان الموقوف عليه سابق على الموقوف بالذات فهو دور السبق لا دور المعية بل يمكن ان يمنع لزوم التوقف

يمكن

مطلب ... الابتداء بالساكن

من امتناع الابتداء بالساكن بجواز ان تكون الحركة لازمة للحرف ولا يتوقف الحرف عليها
ومن زعم امتناع الابتداء به يحتج بالاستقراء وهو ان كان تاما لا يدل الا على عدم الوقوع وعدم
الوقوع لا يستلزم الامتناع فلم يحصل الجزم بالامتناع اوقعه المص في حيز الامكان حيث
قال لانه من دابهم ولم يقل لامتناع الخ قوله ويشهد له اي لكون لفظ الاسم من الاسماء
المحذوفة الاعجاز فانهم اتفقوا على ان تصغير الاسم سُمَيّ اصله سُمَيْوٌ ومن اصلهم انه اذا
اجتمع في اخر الكلمة واو وياء وسبق احديهما بالسكون انقلبت الواو ياء وتدغم الياء في الياء
وعلى ان جمعه اسماء وجمع اسماء اسامي وعلى ان الفعل منه سمّيت ولو كان مشتقا من وسم
لجاء وسيمة وكان اصله وسما كما ذكره الكوفيون لكان تصغيره وُسَيْما وجمعه اوساما والفعل منه
وسمت والاتي سمى لغة لان ان قصص لغة من المثال قوله ومجيء سُمًى كهدى عطف على نصر اسم
وقوله لغة نصب على الحالية من سمى وقوله فيه اي في الاسم فان في الاسم خمس لغات اِسم
واُسم بكسر الهمزة وضمها وسِمٌ وسُمٌ بكسر السين وضمها وسُمًى على وزن هدى قال المبرد
سمعت العرب يقولون اِسمه واُسمه وسِمه وسُمه وسُماه وقيل الذين لغتهم كسر همزة اسم
يقولون سِم بكسر السين والذين لغتهم ضم همزة يقولون سُم بضم السين وقيل من جعل اصله من
سمى يسمى مثل رمى يرمي قال اِسم وسِم ومن جعله من سما يسمو قال اُسم وسُم يقال سما
يسمو اذا علا وظهر واسم الشيء ولفظه معرف لمعناه ومعرف الشيء متقدم في المعلومية
على المعرف فلا جرم كان الاسم عاليا على المعنى متقدما عليه ومن جعله من وسم يسم سمة يقول
السمة العلامة واسم الشيء ولفظه كالعلامة المعرفة لمسماه ومعناه فسمي اسما لذلك
واصله وسم فحذف منه الواو تبعا ليسم وزيد الهاء في اخره عوضا عن المحذوف كالعدة
والصفة والزنة واصلها الوعد والوصف والوزن وزيدت الف الوصل في اوله للابتداء
ولتكون عوضا عن الواو فصار الاسم قوله والله اسماك سمى مباركا يقال سميت
فلانا زيدا او سميته بزيد والتسمية زيدا او بزيد كلمة بمعنى والاسم المبارك الذي يتيسر به

المتفا

به التفاؤل كمحمد وسعد وسعيد ومبارك والمعنى والله سماك باسم مبارك اختارك الله تعالى
بذلك الاسم على غيرك كما اخترت به نفسك على الاختيار قوله والقلب بعيد لانه خلاف
القياس فلا يصار اليه بلا ضرورة ولم يوجد اطراده ايضا في انواع تصاريف الكلمة فانه
لا يوجد كلمة خولف الاصل فيها في جمعها وتصغيرها وساير تصاريفها كيف وشان الجمع
والتصغير رد الشيء الى اصله جواب عن قول الكوفيين ان هذه الامثلة مقلوبة قلبا مكانيا
حيث اخرت الواو من اول الكلمة الى الاخر فان اسماء مثلا اصله اوسام فقلبت فصار اسماء
وكذا سُمَيّ اصله وُسَيْم فقلبت فصار سُمَيْو واسامي اصله اواسم فقلبت فصار اسامو
قوله واشتقاقه عند البصريين من السمو وهو الارتفاع سمي به لانه رفعه للمسمى واشعار له
اي علامة للمسمى بها يرتفع عنان او في الهجران الى محفل الاعتبار والعرفان ومن حضيض
الخفاء الى اوج الجلاء فان محقرات الاشياء ليس كثير منها مما وضع له اسم خاص بل يعبر
عنها باسم جنسها او نوعها قوله لسبق اعلاله ترجيح لمذهب من جعله من الاسماء المحذوفة
الفاء فان في مختار البصريين كثرة الاعلال حيث حذف اللام لعجزه وبني الاول على السكون
وادخل همزة الوصل عليه ثم سبق بان كثرة الاعلال اهون من ارتكاب المصير الى عدم النظير
وقولهم اشاح واعاء في وشاح ووعاء ليس نظيرا له اذ ليس فيهما تعويض همزة الوصل
عن الفاء المحذوفة بل هما من باب ابدال الف القطع من الواو ونقل عن الامام القرطبي
انه يبنى لهذا الخلاف ثمرة وقال من قال ان الاسم مشتق من العلو يقول انه تعالى لم يزل موصوفا
قبل وجود الخلق وبعد وجودهم وعند فنائهم لا تاثير لهم في اسمائه وصفاته وهو
قول اهل السنة ومن قال ان الاسم مشتق من الوسم بمعنى التسمية يقول كان الله تعالى
في الازل بلا اسم ولا صفة فلما خلق الخلق جعلوا له اسماء وصفات فاذا افناهم
بقي بلا اسم ولا صفات وهو قول المعتزلة وهو اشد خطاء من قولهم بخلق القرآن قوله
ومن لغاته سِمٌ وسُمٌ اخرهما نبه اللغتين عن قول الكوفيين ولم يجعلهما ما جشمهد

لقول البصريين مثل سمى لاحتمال كون اصلها وسما ثم تحذف الواو وتكسر السين في الاولى بناءً على ان الساكن اذا حرك حرك بالكسر وضمت في الثانية ليكون دليلاً على الواو المحذوفة بخلاف سمى فان اصله سمو فقلبت الواو الفا لتحركها وانفتاح ما قبلها **قوله** بسم الذي في كل سورة سمه وبعده ارسل فيها بان لا يترجمه فهو بانحو طريقا يجعله **قوله** باسم متعلق بارسل والمستتر في ارسل للنبي والبارز فيها للابل اي بسم الله ارسل الداعي في الابل بان لا اي نحو انستق نابه وذلك في السنة التاسعة وربما بزل في السنة الثامنة حال كون المرسل قرمة اي تركه عن الاستعمال بالركوب والحمل عليه ليتقوى في النطفة الجوهري المقرم البعير المكرم لا يحمل عليه ولا يذلل ولكن يكون للفحلة وقد اقرمته فهو مقرم ومنه قيل للسيد قرم مقرم تشبيها بذلك فهو اي البازل يقصد بذلك الابل طريقا يجعله لاعتياده بتلك الفعلة **قال الامام** الرازي في تفسيره قالت الحشوية والكرامية والاشعرية الاسم نفس المسمى وغير التسمية وقالت المعتزلة الاسم غير المسمى ونفس التسمية والمختار عندنا ان الاسم غير المسمى وغير التسمية ثم قال لابد ان يبين اولا ان الاسم ما هو وان المسمى ما هو حتى ينظر بعد ذلك في ان الاسم هل هو نفس المسمى ام لا **فنقول** ان كان المراد بالاسم هذا اللفظ الذي هو اصوات مقطعة وحروف مؤلفة **و** بالمسمى تلك الذوات في انفسها وتلك الحقائق باعيانها فالعلم الضروري حاصل بان الاسم غير المسمى والخوض في هذه المسئلة على هذا التقدير يكون عبثا **وان** كان المراد بالاسم ذات المسمى وبالمسمى ايضا تلك الذوات كان قولنا الاسم هو المسمى معناه ان ذات الشيء عين ذلك الشيء وهذا وان كان حقا الا انه من باب ايضاح الواضحات فهو عبث فثبت ان الخوض في هذا البحث على جميع التقديرات يجري مجرى العبث **ثم قال** واعلم ان الشيخ جعل القول بعود الاسم نفس المسمى تاويلا دقيقا وبيانه ان لفظ الاسم اسم لكل لفظ دل على معنى من غير ان يدل على زمانه المعين ولفظ الاسم كذلك فوجب ان يكون لفظ الاسم اسما لنفسه

يكون

الاسم هو عين المسمى

قال باسم الذي في كل سورة سمه والاسم ان اريد به اللفظ فغير المسمى لانه يتالف من اصوات مقطعة غير قارة انزله على طريق تعليم

١٤

نفسه يكون لفظ الاسم مسمى بلفظ الاسم ففي هذه الصورة الاسم نفس المسمى ثم قال الا ان فيه اشكالا وهو ان كون الاسم اسما للمسمى وكون المسمى مسمى بالاسم من باب الاضافة كالمالكية والمملوكية واحد المضافين لابد ان يكون مغايرا للآخر انتهى كلامه وهذا الاشكال سهل لان الواحد قد يعرض له الاضافة نظرا الى التغاير الاعتباري كما في العلم بالعلم فانه باعتبار في نفسه معلوم وباعتبار حصوله في الذهن علم وكذا اذا كان الشيء عالما لنفسه فكذلك لفظ الاسم فانه اسم لنفسه ومسمى باعتبارين فانه مما صدق عليه تعريف حقيقة الاسم كان فردا من افرادها والفرد متحد مع الحقيقة جعلا ووجودا فكان لفظ الاسم بهذا الاعتبار نفس المسمى وباعتبار كونه لفظا دالا على تلك الحقيقة اسما الا ان هذا التاويل لا تعلق له بمحل الخلاف لان الخلاف ليس في لفظ الاسم فقط بل في كل ما يصدق عليه لفظ الاسم كزيد وهذا فقول المص والاسم ان اريد به اللفظ الخ محصول ما ذكره الامام مع زيادة من قبله وتلخيصه انه لا معنى للخلاف بين الاشاعرة والمعتزلة بان الاسم عين المسمى او غيره لان المراد بالاسم ان كان اللفظ فلا نزاع في انه غير المسمى وان كان الذات وان لم يشتهر به فلا نزاع في انه عينه وان كان الصفة فلا وجه للجزم باحد الطرفين بل قد يكون احدهما وقد يكون الواسطة بينهما **و**هذا البحث تحيرت في تحريره فضلاء المتقدمين والمتاخرين والاحسن ما افاده بعض المحققين **و**هو ان الاسم قد يطلق ويراد به اللفظ كما في كتبت زيدا **و**قد يطلق ويراد به المسمى كما في كتب زيد فاذا اطلق بلا قرينة ترجح اللفظ او المسمى كقولك رايت زيدا فانه يحتملهما بلا رجحان فالقائل بالغيرية يحمله على اللفظ **و**بالعينية على المسمى ويعلم منه حال لفظ الاسم فان من جعل الاسم كزيد عين المسمى جعله ايضا عينا لان عين العين عين **قوله** ويتعدد تارة اي وقد يتعدد الاسم مع اتحاد المسمى كما في الترادف واجتماع الاسم واللقب والكنية ويتحد الاسم تارة اخرى مع تعدد المسمى كما في المشترك **قوله** وقوله تبارك اسم ربك وسبح اسم ربك

ويختلف باختلاف الامم والاعصار

لا يكون كذلك وان اريد به ذات الشيء

فهو المسمى لكنه لم يشتهر بهذا المعنى

وقوله تعالى سبح اسم ربك

المراد به اللفظ لانه كما يجب تنزيه ذاته وصفاته عن النقايص يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة لهما

عن الرفث وسوء الادب او الاسم فيه

المراد به اللفظ جواب عن سؤال يرد على قوله لم يشتهر الاسم بهذا المعنى تقرير السؤال ان
المراد بالاسم هنا الذات بقرينة نسبة التنزيه اليه والوقوع في القرآن دليل الاشتهار قال
الامام واحتج من قال الاسم هو المسمى بالنص والحكم اما النص فقوله تع تبارك اسم ربك والمتعالي
هو الله لا الصوت ولا الحروف واما الحكم فهو ان الرجل اذا قال زينب طالق وكان
زينب اسماً للمرأة التي تحته وقع عليها الطلاق ولو كان الاسم غير المسمى لكان قد اوقع الطلاق
على غير تلك المرأة فكانت يجب ان لا يقع الطلاق عليها والجواب عن الاول ان يقال لم لا يجوز
ان يقال كما انه يجب علينا ان نعتقد كونه تع منزهاً عن النقص والآفات فكذلك يجب علينا
تنزيه الالفاظ الموضوعة لتعريف ذاته تع وصفاته عن العبث والرفث وعما يشعر
بسوء الادب فيه حقه وعن الثاني ان قولنا زينب طالق معناه ان الذات التي يعبر عنها
بهذا اللفظ طالق فلهذا السبب وقع الطلاق عليها ثم قال التسمية عندنا غير الاسم
والدليل عليه ان التسمية عبارة عن تعيين اللفظ المعين لتعريف الذات المعينة وذلك
التعيين معناه قصد الواضع وارادته واما الاسم فهو عبارة عن تلك اللفظة المعينة
والفرق بينهما معلوم بالضرورة انتهى كلامه وقال البغوي الاسم هو المسمى وعينه
وذاته قال الله تع انا نبشرك بغلام اسمه يحيى اخبر ان اسمه يحيى ثم نادى الاسم
فقال يا يحيى وقال ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها واراد الاشخاص المعبودة
لانهم كانوا يعبدون المسميات وقال سبح اسم ربك الاعلى وتبارك اسم ربك انتهى

قوله او الاسم مقحم جواب ثان معطوف على قوله المراد به اللفظ قوله كما في قول الشاعر
يعني لبيد • تمنى ابنتاي ان يعيش ابوهما • وهل انا الا من ربيعة او مضر • فقوما
فقولا بالذي قد علمتما • ولا تخمشا وجهاً ولا تحلقا الشعر • الى الحول ثم اسم السلام عليكما •
ومن يبك حولاً كاملاً فقد اعتذر • تمنى اي تتمنى حذف احدى التائين • من ربيعة
او مضر اي من قبيلتهما فاني ماتا وانقرضا فانا كذلك ثم امرهما بنتيه بان تقوما وتندبا

مقحم كما في قول الشاعر الى الحول

ثم اسم السلام عليكما
مقحم تمام وى بيك حولا
كاملا فقد اعتذر

بعد موته

كما هو رأي الشيخ ابي الحسن الاشعري انقسم انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى والى ما هو

غيره والى ما ليس هو ولا غيره

اما
بعد موته ونذكرا ما تعرفانه من محاسن اخلاقه واحاسن افعاله وفضايله ونهاهما
عما يفعله غيرهما من اهل الجاهلية من خمش الوجه وحلق الشعر لاجل الميت وقوله
الى الحول متعلق بقوله فقوما وقولا اي افعلا صفة الندبة والنوحة الى تمام الحول
كما هو عادة العرب ثم السلام عليكما اي ثم اودعكما واسلم عليكما سلام توديع و
اقبل عذركما ان تركتما الندبة والبكاء بعد هذا لانكما بكيتما حولا كاملا ومن يبك
حولا كاملا فقد اعتذر قوله وان اريد به الصفة كما هو رأي الشيخ هذا قيد
للصفة لا للارادة يعني ان اريد به صفة على رأي الشيخ وهو مبدأ الاشتقاق
الذي يسمونه الصفة المعنوية واما الاسم على رأيه فما دل على الذات مشتقاً
كان او غيره كما سيظهر مما سينقل ان شاء الله تع وهو احتراز عما سوى ما تسمى
الصفة بما دل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين قوله انقسم اي انقسم الاسم بهذا
المعنى انقسام الصفة عنده الى ما هو نفس المسمى كالوجود الخاص والذات والى
ما هو غيره كالايجاد والاحياء والى ما ليس هو ولا غيره كالعلم والقدرة وانقسامها
عنده الى تلك الاقسام مذكور في الكتب الكلامية يشهد به التتبع فاندفع بما قررنا
ما قيل اولاً ان كلامه يدل على ان المراد بالاسم عند الشيخ ابدا هو الصفة ولم
يوجد في كلامه ما يدل عليه بل ما يدل على خلافه كما سينقل عنه وثانياً ان انقسام
الصفة عنده الى الاقسام المذكورة غير مسلم واما المنقول عنه ان الاسم هو الذي
ينقسم اليها فانه نقل عنه في المواقف ان الاسم اي مدلوله قد يكون عين المسمى
نحو الله فانه اسم علم للذات من غير اعتبار معنى فيه وقد يكون غيره كالخالق والرازق
مما لا يدل على الصفات الحقيقية وقد يكون لا هو ولا غيره كالعليم والقدير مما يدل
على الصفات الحقيقية القايمة بذاته تع وثالثاً ان الصفة لا بد ان تدل على معنى
زايد على الذات فلا مجال لكونها عين المسمى اذ المراد بالعينية كون مدلوله عين المسمى

كالصفات الحقيقية
من الحيوة والعلم والقدرة
والارادة والسمع والبصر والكلام
وهي الكون عند الحنفية

المتبادر من السيرة اي حكم
التي تبرر من الاسباب

قال المتكلمون صفات الله اما حقيقية كالوجود
والحيوة والقدرة والارادة او اضافية
كالوجوب والخلق ... او سلبية كالقدم
... قال الاشعري ...
... الوجود ... حقيقية ...
والاضافات ... غير الذات

الاسم قد يكون اسما للصفة ...

وم ... فمنها ... حقيقية ...
... الاضافة ... العلم ... القدرة ...
في الله ...

ما يدل ...
ولا شك ... الغيره ...

وانما قال بسم الله ولم يقل بالله لان التبرك والاستعانة بذكر اسمه او للفرق بين اليمين والتيمن ولم يكتب الالف
عليها وضع الخط لكثرة الاستعمال
وطولت الباء عوضا عنها

هذا قول ابي حنيفة

لا مجرد الصدق والا لكان جميع الصفات المحمولة عينا اما الاول فلانه انما يرد اذا جعل
قوله كما هو رأى الشيخ قيدا للارادة وقد عرفت انه قيد للصفة واما الثاني فلان التتبع
يفيد تسليم انقسام الصفة اليها بل يدل على ان انقسام الاسم اليها مثله باعتبار انقسام
الصفة اليها عنده قال في شرح المقاصد ذكر الشيخ الاشعري ان اسماء الله تعالى ثلثة
اقسام ما هو نفس المسمى مثل الله الدال على الوجود اي الذات وما هو غيره كالخالق
والرازق ونحو ذلك مما يدل على فعل وما لا يقال انه هو ولا غيره كالعالم والقادر
وكل ما يدل على الصفات القديمة واما الثالث فلان مراده بالصفة كما عرفت مبدأ الاشتقاق
لا المشتق ولو سلم ان مراده ذلك فمآله الى المبدأ عنه قال في شرح المقاصد الشيخ
اخذ المدلول اعم واعتبر في اسماء الصفات المعاني المقصودة فزعم ان مدلول الخالق
الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم العلم وهو لا عينه ولا غيره فظهر ايضا ان الشيخ
لم يذهب الى ان اسماء الله بمعنى صفاته ثلثة اقسام ولم يفهم ذلك من عبارة المتن
ايضا حتى يتوهم ان اطلاق الاسم بمعنى الصفة على ما هو مدلوله مجرد الذات بلا معنى
زائد حتى نظر على انه لا بعد فيه لما عرفت ان الوجود كذلك فتدبر هذا المقام
كذا حقق المولى الخسرو قوله لان التبرك على تقدير ان يكون الباء للملابسة
والاستعانة على تقدير ان يكون للاستعانة بذكر اسمه اما الاول فظاهر لان التبرك
لا يكون الا باسمه لانه غاية ما يمكن للعبد وكذا الثاني لان الاستعانة حقيقة وان كانت
بذاته تعالى وكيف لا وقد قال الله تعالى في مقام تعليم الاستعانة واياك نستعين الا ان الطريق
الى تحصيلها ليس الا ذكر اسمه تعالى مستعانا به تعظيما وتبجيلا قوله او للفرق بين
اليمين والتيمن فان قوله بالله كذا يحتملهما واذا قال بسم الله تعين التيمن والتبرك
لان اليمين يكون بالله لا باسمه فتدبر قوله ولم يكتب الالف على ما هو وضع الخط
جواب عما يقال ان همزات الوصل حكمها في الابتداء الثبوت وفي الوصل السقوط

وعلى

16

وعلى الخط اعتبروا في كتابتها حكمها في الابتداء فاثبتوها في الكتابة مطلقا كما في اقرأ باسم
ربك فلم يكتبوها في بسم الله فاجاب عنه بتسليم ان ذلك هو الاصل لكن خولف هذا الاصل
ههنا لكثرة الاستعمال تلفظا وكتابة فان كلمة بسم الله تذكر وتستعمل في اكثر الاوقات عند اكثر الافعال
وتكثر كتابتها ايضا وكثرة الاستعمال توجب التخفيف من اي وجه كان مع انها لم تترك بالكلية
بل انها لما حذفت بعد الباء طولوا هذا الباء ليدل طولها على الالف المحذوفة الا ترى بعد ما
الا ترى انهم لما كتبوا اقرأ باسم ربك بالالف ردوا الباء الى صورتها الاصلية
وقال الخليل انما حذف الالف في قوله بسم الله لانها انما دخلت بسبب ان الابتداء بالساكن
الساكنة غير ممكن فلما دخلت الباء على الاسم نابت عن الالف فسقطت في الخط ولم تسقط
في قوله اقرأ باسم ربك لان الباء لا تنوب عن الالف فيه كما في بسم الله لانه يمكن حذف الباء
من اقرأ باسم ربك مع بقاء المعنى صحيحا فانك لو قلت اقرأ اسم ربك صح المعنى ولو حذفت
الباء من بسم الله لم يصح المعنى فظهر الفرق كذا في التفسير الكبير ولا يخفى ما فيه من وجوه وقيل
انما طولوا الباء لانهم ارادوا ان لا يستفتحوا كتاب الله تعالى الا بحرف معظم وكان عمر بن
عبد العزيز يقول لكتابه طولوا الباء واظهروا السين ودوروا الميم تعظيما لكتاب
الله تعالى قوله والله اصله اله تعبير المص احسن مما في الكشاف اما اولا فلان قوله والله اصله
الاله يوهم ان الالف واللام معتبر في الاصل وليس كذلك للوفاق على زيادتهما على الاصل وانما
اورد على اشارة الى اله بالتنكير ولذا قال المص اصله اله واما ثانيا فلانه لما قال اصله
الاله احتيج في توجيه قوله وعوض منها حرف التعريف الى الابتغاء المراد التعويض بالنظر
الى الاصل الحقيقي وهو اله ولا حاجة اليه في عبارة المص واما ثالثا فلان المعدود
من اسماء الاجناس اله بالتنكير والغالب هو الاله بالتعريف فقوله اولا والاله
من اسماء الاجناس وقوله ثانيا ثم غلب على المعبود بحق لا يخلو عن مسامحة بخلاف قول المص
والاله في اصله لكل معبود ثم غلب على المعبود بالحق واعلم ان العلماء اختلفوا في لفظ

والله اعلم اله فحذف الهمزة

الجلالة فمنهم من توجه من طلب ماخذه وذكر معناه ومنهم من قال لعله مشتق لكنا لا نعرف
المشتق منه ولم نتكلف بمعرفته وسكت المص عنها بل تعرض لمذاهب اخر واصولها اربعة
الاول ما ذهب اليه جمهور اهل اللغة من انه اسم عربي مشتق صار علما بالغلبة لان اسماء
الله كلها صفات ومشتقة ليعرف الخلق معناه فيتوسلوا بها اليه فان قيل الفلاسفة انكروا ان
يكون الله تع بحسب ذاته المخصوصة اسم نائل على ان المراد منا وضع الاسم الاشارة بذكره
الى المسمى فلو كان الله تع بحسب ذاته اسم لكان المراد من وضع ذلك الاسم ان يذكره احد
لتعريف ذلك المسمى له وقد ثبت ان احدا من خلقه لا يعرف ذاته المخصوصة البتة فكيف
من الانبياء والرسل والملائكة
يشار اليه بذكر اسمه واذا لم يصح ان يشار اليه بذكر اسمه لم يبق في وضع الاسم لذاته
المخصوصة فايدة فثبت ان هذا النوع من الاسم مفقود وان جميع اسمائه صفات مشتقة
وهي ما يدل على ذات مبهمة باعتبار معنى معين وانما قلنا ان ذاته المخصوصة غير معقولة للخلق
لانا اذا رجعنا الى عقولنا لا نجد عند عقولنا من معرفة الله تع الا احد امور اربعة اما
العلم بكونه موجودا واما العلم بدوام وجوده واما العلم بصفات الجلال وهي الاعتبارات
السلبية واما العلم بصفات الاكرام وهي الاعتبارات الاضافية وقد ثبت بالدليل ان
ذاته المخصوصة مغايرة لكل واحد من هذه الاربعة فانه ثبت بالدليل ان حقيقته غير وجوده
واذا كان كذلك كانت حقيقته ايضا مغايرة لدوام وجوده وثبت ايضا ان حقيقته تع
مغايرة للاعتبارات السلبية والاضافية واذا قد تحقق انه ليس في عقولنا من معرفة الله تع الا هذه
الامور الاربعة فانها مغايرة لحقيقته المخصوصة ثبت ان حقيقته المخصوصة غير معقولة للبشر
وانه لا سبيل لنا الى ادراكه من حيث هو هو وهو المسمى بالمعرفة الذاتية وانما نعرفه بالاثار
الخارجية عنه وهو المعرفة العرضية وهي كما اذا رأينا بناء علمنا بطريق الاستدلال انه
لا بد من بان فالمعلوم بالذات هو البناء واما الباني فهو معلوم بالعرض في ضمنه الصورة
ونعلم ان الباني بكونه بانيا له لا يستلزم علمه بخصوصيته وخصوصيته حقيقته فانها من اي

اى انواع الماهيات والمعرفة الذاتية كما اذا عرفنا اللون المعين ببصرنا وعرفنا الحرارة بلمسنا
وعرفنا الصوت بسمعنا فانه لا حقيقة للحرارة والبرودة الا هذه الكيفية الملموسة ولا حقيقة
للبياض والسواد الا هذه الكيفية المرئية وكذا الحال اذا رأينا المحدثات وعلمنا باحتياجها
الى محدث وخالق فقد عرفنا الله تعالى معرفة عرضية وهي التي في وسع البشر في الدنيا وهذا
الكلام وقع استطرادا فلنرجع الى المقصود وهو ان المص تعرض ههنا لاقوال اربعة
في لفظ الجلالة الاول انه اسم عربي مشتق صار علما بالغلبة والثاني انه اسم عربي علم
غير مشتق كما ذهب اليه الخليل والزجاج والثالث انه صفة مشتقة صارت علما بالغلبة
واختاره المص والرابع انه سرياني معرب والحاصل المذهب الاول وهم الذين قالوا انه
اسم عربي مشتق تفرقوا بحسب القسمة الاولى الى ثلثة اقوال الاول ان اصله اله والهمزة فيه اصلية
والثانية ان اصله اله وهمزته منقلبة عن واو كهمزة احد واشباح والثالث ان اصله لاه
مصدر لاه يليه والقائلون بالقول الاول تفرقوا خمس فرق الاولى من ذهب الى انه
من اله بفتح اللام الهة بكسر الهمزة مثل عبد عبادة وزنا ومعنى والثانية من ذهب الى انه
من اله بكسر اللام اذا تحير والثالثة من ذهب الى انه من الهت الى فلان بمعنى سكنت
اليه والرابعة من ذهب الى انه من اله بالكسر اذا فزع والخامسة ذهبوا الى انه من اله بالكسر
اذا اولع فمجموع الاقوال الحاصلة المذهب الاول سبعة بينها المص الى قوله وقيل علم لذاته ومن
قال ان همزة اله اصلية استدل عليه بثبوت الهمزة في تصاريف الكلمة يقال اله وتاله
والتاله بمعنى عبد وتعبد والتعبد فانها ثابتة فيها وفيما يتصرف منها فعلم منه انها اصلية
فان الحرف الاصلي ما ثبت في تصاريف الكلمة والذي يدل على كونها اصلية لفظ الجلالة على صيغة
اله باستعماله في معنى الجلالة كما في قوله معاذ الاله ان تكون كظبية ولا دمية ولا عقيلة ربرب
قوله معاذ مصدر مؤكد لفعله المقدر يدل على المبالغة في الاعتصام بالله اى اعوذ
بالله عوذا والدمية بضم الدال الصنم والصورة المنقوشة كذا في الحاشية السعدية وفي

وعوض عنها الالف واللام ولذلك قيل يا الله بالقطع الا انه مختص بالمعبود بالحق والاله في الاصل يقع

على كل معبود ثم غلب على المعبود بحق

على القسوة من العاج ونحو وسقيته كمثل شي اكرمه ومن اسره والتبرب القطيع من بقر
الوحش المستعاذ بالله من تشبيه الجبينة بشي منها وان جرت عادة الشعراء على ذلك وربما فيها
من معنى النفي اي بلا المؤكد للنفي كما في قوله ابي الله الا ان اسموا بام ولا اب **قوله** وعوضا
عنها الالف اشارة الى ان يكون الحذف على خلاف القياس فان المحذوف قياسا في حكم المثبت
فلا يعوض عنه شي **قوله** ولذلك قيل يا الله بالقطع اي ولكون الالف واللام عوضا عن حرف
اصلي وكانت الالف جزءا من العوض كانت بمنزلة الحرف الاصلي فقطعت لذلك و
هذا الدليل يقتضي ان يكون همزة الجلالة همزة قطع مطلقا اي حالة النداء وغيرها ولا تسقط
في الدرج اصلا مع انها تسقط في الدرج في غير النداء نقل عن الخليل ان اصل هذه الهمزة
القطع الا انها اسقطت في الدرج في غير النداء طلبا للخفة لكثرة استعمال اللفظ الشريف
ولم تسقط حالة النداء لان اسقاطها فيها يوهم كونها اداة التعريف المستلزم لاجتماع
اداتي التعريف قال صاحب الضوء في سبب اختصاص القطع بالنداء انها انما تجردت
للتعويض في النداء لان التعريف الندائي اغنى عن تعريفها فلم يلاحظ معها شائبة التعريف
اصلا حذرا من اجتماع اداتي التعريف فلما تمحضت للعوضية عن حرف اصلي جرت مجرى
الهمزة الاصلية فقطعت واما في غير النداء فقد روعي فيها اصل حالها فسقطت في الدرج
مع كونها للتعويض **قوله** الا انه استدراك بمعنى لكنه وضميره للفظة الله المذكور سابقا
لما ذكر ان اصله اله وهو اسم جنس يطلق على كل معبود حقا كان او باطلا قال الله تعالى وانظر
الى الهك الذي ظلت عليه عاكفا وقال اتخذ الهه هواه توهم ان لفظة الله ايضا اسم جنس
فدفع هذا الوهم بقوله الا انه مختص بالمعبود بالحق لم يطلق على غيره لا في الجاهلية
ولا في الاسلام **قوله** والاله في اصله لكل معبود يشعر ان الها كالامام والكتاب
فعال بمعنى مفعول فان الكتاب بمعنى المكتوب والامام بمعنى المؤتم به فكذا الاله بمعنى
المألوه فيكون صفة مثلها وهو المذهب الثالث الذي يشير اليه المصنف فيما بعد بقوله

اله اسم جنس يطلق على كل معبود

الله مختص بالمعبود بالحق

بقوله والاظهر انه وصف في اصله وهو في هذا الموضع بعيد لبيانه انه اسم مشتق وجعل
الاله بمعنى المعبود ينافي ذلك والجواب انه ليس المراد بقوله الاله في اصله لكل معبود انه
بمعنى المعبود ومرادف له حتى يكون صفة كالمعبود بل المراد انه اسم يقع على ذات المعبود
مطلقا ثم غلب على المعبود بحق وهذا القدر لا يقتضي الوصفية فان الاسم المقابل للفعل والحرف
انما يسمى باسم الصفة اذا كان موضوعا للشي باعتبار بعض معانيه واوصافه من غير ملاحظة
ذلك الشي المبهم بخصوصيته ما من كونه انسانا او فرسا عالما او جاهلا ونحوهما ولا يلاحظ
الا بالاسم الذي ليس فوقه عام كالشي ولا يكون ملاحظة الذات بهذا الوجه العام ونهاية الابهام
الا لضرورة ان المعنى لا تقوم الا بالذات ولذلك فسروا الصفة بما يدل على الذات باعتبار
معنى هو المقصود او على ذات مبهمة ومعنى معين واراد بالذات ما هو المستقل بالمفهومية
سواء كان قائما بنفسه كالانسان والفرس ام بغيره كالعلم والجهل وبالمعنى ما لا يكون كذلك
لاشتماله على نسبة ما وبالذات المعينة ما اعتبر فيها تعينا ما شخصيا كان او نوعيا او جنسيا
وبالمبهمة خلافها ومثلوا الصفة بنحو العابد والمعبود والاسود والابيض والتزموا
ذكر الموصوف معه لفظا او تقديرا لبيان الذات والاسم بمعنى الاسم يقال له اسم بالمعنى
المقابل للصفة اذا كان موضوعا لذات معينة او مع ملاحظة بعض الاوصاف والمعاني
كالرجل الموضوع للانسان مع الذكورة والاسد اذا جعل علما لشخص فيه حمق وكاسماء
الزمان والمكان والاله والامام والكتاب ونحو ذلك مما لا يحصى ويستدل على ان المقصود
هو المعنى او الذات بان ما قصد فيه المعنى لا يوصف ويوصف به وما قصد فيه الذات بالعكس
لهذا هو المعيار في التفرقة بين الاسم والصفة ولا خفاء في ان الاله من قبيل الثاني فانه يوصف
ويقال اله واحد ولا يوصف به فلا يقال شي اله فيكون اسما لا صفة **قوله** ثم غلب
على المعبود بالحق اي ثم غلب الاله المعرف باللام على ذات الواجب وجوده فصار
علما له بالغلبة ينصرف اليه اللفظ عند اطلاقه كسائر الاعلام الغالبة ثم اريد تاكيد اختصاصه

الاله اسم لا صفة

اصل الله الاله

واشتقاقه من أَلَهَ إلهة وألوهة والوهية بمعنى عبد ومنه تألّه واستأله وقيل من أَلِهَ بالكسر اذا تحير لأن العقول
بالفتح قاله صاحب الكشاف

لفظ الاله مع تغييره فحذفت الهمزة منه ثم ادغم لام التعريف في لام الاصل فصار لفظة
الله آكدًا اختصاصًا بالمعبود بالحق بسبب حذف الهمزة والادغام فالاله قبل حذف الهمزة
وبعده علم للذات المقدس لكنه قبل الحذف اطلق على غيره اطلاق النجم على غير الثريا لكن النجم
قبل الغلبة يجوز اطلاقه على كل نجم معهود وكذا لفظ الاله يطلق قبلها على غيره تعالى وبعد لم يطلق
على غيره اصلا هكذا حقق الفاضل الشريف هذا الموضع ثم انتبه بانقله من الفاضل الجلبي وقوله
جعل صاحب الكشاف لفظة الله مختصا بخلاف الاله مع انه غالب والغالب ايضا مختص بناءً
على ان الاله في اصل وضعه قبل غلبته كان يستعمل في المعبود مطلقا واما الله فلم يستعمل الا
في المعبود بحق انتهى كلامه ولنكشف الى هذا الموضع طريق غلبة اسم الجنس وكثرة استعماله
في فرد من افراد جنسه قال الفاضل التفتي وقد يكون بعض الاعلام اتفاقيا اي يصير علما لا بوضع
واضع معين بل لاجل الغلبة وكثرة الاستعمال في فرد من افراد جنسه ثم اعلم ان اسم الجنس انما يطلق
على بعض افراد المعين باداتي التعريف وهما اللام والاضافة فالعلم الغالب اما مضاف
او ذو اللام فالمضاف نحو ابن عباس غلب على عبد الله من بين اخوانه وكذلك ابن عمر وغيرهما
وذو اللام كالنجم والصعق واللام في الاصل لتعريف العهد وقد تقدم ان العهد قد يكون
بجري ذكر المعهود قبل كما في قوله تعالى انا ارسلنا الى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول وقد يكون
بعلم المخاطب به قبل ذكره لشهرته نحو قولك خرج الامير اذا لم يكن في البلد الا امير واحد
فاللام التي في الاعلام الغالبة من القسم الثاني فان لفظ النجم قبل العلمية بسبب اشتهاره في
النجم الذي هو المشهور المعلوم للسامع من النجوم يكون هذا الاسم اليق به من بين امثاله
وكذا البيت في بيت الله لان غيره كانه بالنسبة اليه ليس بيتا وكذا المضاف نحو ابن عباس
لان التعريف الاصلي بالاضافة كالاصلي بلام العهد سواء فلا يقال غلام زيد الا لاليق
غلمانه بهذا الاسم حتى كان غيره ليس غلاما له بالنسبة اليه واي اصل ان المضاف وذو اللام
الغالبين في العلمية بسبب كونهما اشهر فيما غلب فيه منهما في ساير الافراد التي شاعا فيها قبل

تتحير في معرفته او من ألهت الى فلان اي سكنت اليه لان القلوب تطمئن بذكره والارواح تسكن الى معرفته

19

قبل العلمية فاذا صار علما لزم الاضافة فيما كان مضافا فلا يجوز تجريده عنها واما ذو اللام فالاكثر
فيه ايضا لزوم اللام وقد يجوز تجريده عنها كما قيل في النابغة نابغة وذلك قليل قال سيبويه قد يكون
الشيء علما لليوم المعين باللام قوله واشتقاقه من أله بفتح اللام الالهة بكسر الهمزة ومد اللام
والوهة والوهية بفتح الهمزة فيهما ومنه قراءة ابن عباس ويذرك والاهتك بكسر الهمزة
بمعنى وعبادتك على اضافة المصدر الى مفعوله وكان ابن عباس يقول ان فرعون كان يعبد كذا في
الكشاف فيكون الاله بمعنى مألوه اي معبود وكونه الها في الازل لا يستلزم انه ليس العابد كما لا يستلزم
كونه في الازل خالقا او رازقا ان يكون المخلوق والمرزوق ازليا لان المعنى ان شانه ان يخلق و
يرزق وانه مستحق للعبادة متى يصح صدورها منه وكونه بذلك المعنى ككون كتاب بمعنى مكتوب
فلا يلزم منه ان يكون صفة لا اسما كما اشرنا اليه سابقا قوله وقيل اشتقاقه من أَلِهَ بكسر اللام و
كذا كل ما ياتي بعده اذا تحير فيكون الاله بمعنى المتحير فيه اي في معرفته قوله اي سكنت اليه في الاصل
سكنت الى فلان اي استانست به والتورث منه ولا تسكن القلوب ذاهبة في سلسلة
العلل الا بذكره والوصول اليه فالاله بمعنى المسكون اليه قوله او من أله اذا فزع من امر
نزل عليه وآلهه غيره اذا اجاره اي خلصه مما يخافه واله منه فالهمزة للسلب كما في اشكيته
وقيل انه ليس بمشتق منه لان العابد يفزع اليه حقيقة حقا كان او باطلا فيكون الاله بمعنى المفزع
والملجأ وانه يجير العابد حقيقة ان كان الها بالحق او بزعمه ان كان باطلا فيكون الاله بمعنى
المؤمن والمنجي قوله اذا اولع بامه على صيغة المبني للمفعول اي اغري بها والتجأ اليها بالحرص
والشوق وكذا يولعون على صيغة المجهول اي يلتجؤن قوله او من وله اذا تحير بعد تصريحه
بان أله بمعنى تحير لغة مستقلة وان همزة اصلية وليست منقلبة من الواو وان وله لغة
اخرى وانهما مترادفان على معنى التحير ولم يذكر وجه اشتقاقه من وله اكتفاء بما سبق من قوله
اذ العقول تتحير في معرفته وصرح بان اصله ولاه لان المشهور ان مصدر أله أُلُوه و
وَلَهَ وَلَهًا ولم يشتهر ولاه مصدرا له قوله فقيل عطف على قلت قوله كما عاء واشاح في وعاء

أله الآلهة والوهة والوهية

أله بمعنى تحير

او من أله اذا فزع

اذا اطلق على الله تعالى كاطلاقهم الاله على الصنم

او من وله

على القمر او من أله الفصيل اذا ولع بامه

اذا العباد يولعون بالتضرع اليه في الشدائد

ويرده الجمع على آلهة دون أولهة وقيل اصله لاه يليه ليهاً ولاهاً اذا احتجب وارتفع لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار

ومرتفع على كل شيء وعما لا يليق به

ويشهد له قول الشاعر كحلفة من ابي رياح

كحلفة

يشهدها لاهه الكبار
بمعنى الكبير

وقيل علم لذاته المخصوصة لانه يوصف

ولا يوصف به

شبهة بها في كون همزته منقلبة من الواو ورد هذا الوجه بجمعه على آلهة ولو كان اصله ولاهاً
لكان ينبغي ان يجمع على أولهة لان جمع التكسير كالتصغير يرد الشيء الى اصله • وقيل اصله
لاه عطف على قوله والله اصله اله قوله اذا احتجب وارتفع يشير الى ان له معنيين احدهما
الاحتجاب كما في قول الشاعر • لاهت فما عرفت يوماً بخارجة • يا ليتها خرجت حتى رأيناها
وثانيهما الارتفاع يقال لاه فلان • اى ارتفع فقوله لانه تعالى محجوب عن ادراك الابصار
ناظر الى الاول وقوله ومرتفع على كل شيء ناظر الى الثاني اى مستولٍ عليه استعلاءً معنوياً
رتبياً ومرتفع ايضاً اى منزه عما لا يليق به من الاقوال والافعال والصفات وقوله لانه تعالى
محجوب فيه مسامحة بناء على ما نقل عن الامام انه قال تعالى حقيقة الصمدية محتجبة عن
العقول ولا يجوز ان يقال محجوبة لان المحجوب مقهور لا يليق الا بالعبد واما الحق فقاهر
قوله ويشهد له اى لكون اصله لاهاً قول الشاعر • كحلفة من ابي رياح يشهدها لاهه
الكبار • الحلفة قوم يتحلفون لامر وابو رياح بفتح الراء والباء الموحدة اسم رجل والكبار
بضم الكاف وتخفيف الباء مبالغة الكبير اى كجماعة جلسوا حول ابي رياح يشهدها اى يحضر
تلك الجماعة لاهه الكبار اى آله ابي رياح وهو صنمه الذي اتخذه الهاً وهذا البيت رواه
الجوهري هكذا كحلفة من ابي رياح يسمعها لاهه الكبار من الدعاء وفي بعض نسخ الجوهري
كرعية وهي اسم الارتعاد وهو الاضطراب وقيل علم لذاته المخصوصة وليس مشتقاً
وهو ما وضع لذات معينة باعتبار بعض معانيه واوصافه وهو معطوف على قوله والله
اصله اله وهذا المذهب ذهب اليه الخليل والزجاج واختاره الامام ونسبه الى سيبويه
والاصوليين والفقهاء وقال ان الذين قالوا انه لا يمتنع في قدرة الله تعالى ان يشرف بعض
المقربين من عباده بان يجعله عارفاً بتلك الحقيقة المخصوصة قالوا اذا كان الامر كذلك
لم لا يمتنع وضع الاسم لتلك الحقيقة المخصوصة وعلق هذا القول بانه يوصف فيقال الله
الحي القيوم مثلاً ولا يوصف به فلا يقال الحي القيوم الله فان قيل كيف لا يوصف به وقد قال تعالى

20

تعالى في سورة ابراهيم الى صراط العزيز الحميد الله الذي له ما في السموات الاية فقد جعله وصفاً
لما قبله قلت فيه قراءتان احداهما الرفع بالابتداء فلا اشكال عليه وهو ظاهر وثانيهما الجر على
انه عطف بيان كما تقول تشرفت بصحبة العالم الفاضل زيد فانا ذكر النعت ... واو
نعته بغيره لا بعينه ولا يقطع الشركة فلما اتبع تلك الاوصاف باسم العلم حصل الايضاح
والتعيين وفي التعليل المذكور بحث لانه لا يفيد كونه علماً لذاته المخصوصة وهو المدعى
وانما يفيد عدم كونه من الاوصاف المشتقة وهو لا يستلزم المدعى لجواز كونه من اسماء
الاجناس فان اقسام الاسم ثلثة اسماء الاعلام واسماء الاجناس والاسماء المشتقة وانتفاء احد
هذه الاقسام لا يعين احد الباقيين قوله ولانه لابد له من اسم يجرى عليه صفاته المراد من وجوبه
ولزومه الوجوب بمقتضى قانون الوضع اللغوي واستعمال العرب كما نقل عن الخنزي انه قال
اذا كان الله صفة وساير اسمائه صفات لم يكن للباري تعالى اسم ولم تبق الوصف الا شيئاً من
المعتبرة الاسمية ولم يتم خالق الاشياء وهذا وهو محال وليس المراد به الوجوب العقلي
لان وضع الالفاظ باختيار الواضع فيجوز ان يضع لشيء الفاظاً دالة على ما فيه من المعاني ولا يضع
لذاته المخصوصة اسماً مخصوصاً ثم يستحيل وجود الصفات بدون الذات موصوفة بها وعدم
الاسم الدال على الشيء لا يستلزم عدمه قوله ولا يصلح له مما يطلق عليه سواه اى ولا يصلح لان يكون
اسماً للذات المخصوصة من بين اسمائه سوى لفظ الجلالة لعدم ظهور المعنى الوصفية فيه بخلاف
ساير الاسماء الحسنى فانها صفات مشتقة بلا خفاء فان قيل ضرورة اجراء الصفة تندفع
بكونه اسم جنس فمن اين تثبت العلمية قلنا المراد بالصفات في قوله لابد له من اسم يجرى عليه
صفاته هي الصفات المختصة به تعالى ولا يكفي في اجرائها الا الاسم الخاص به تعالى لان من شأن الصفة
الحمل على الموصوف واقل مرتبة الموضوع كونه مساوياً للمحمول فان قيل لا يلزم من كونه اسماً
خاصاً به تعالى علميته لجواز كونه اسماً لكلي منحصر في شخصه كالشمس قلنا لما جرى عليه احكام المعارف
تعين انه اسم علم قوله ولانه لو كان وصفاً لم يكن قول لا اله الا الله توحيداً وذلك لانه

مثل لا اله الا الرحمن فانه لا يمنع الشركة والحق انه وصف في اصله لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره تعالى

بكمالها

لو كان وصفاً كلياً لان مفهوم الصفة لشيء ما حصل له المشتق منه وهذا مفهوم كلي غير مانع
من وقوع الشركة فيه ولا يصح ان اثبات ما يصح الشركة … لا يستلزم التوحيد وذلك
باطل لاجماع العقلاء على انه توحيد والظاهر في العبارة ان يقال ولانه لو لم يكن علماً سواء كان
2 صفة او اسم جنس لم يكن قول لا اله الا الله توحيداً اذ ثبوت العلمية … يكون …
عدمها محالاً وما ذكر انما يفيد صريحاً انتفاء الوصفية وانتفاؤها لا يوجب كونه علماً لجواز كونه
اسم جنس في بادي النظر الا انما يدل على نفي كونه وصفاً لما دل في نفس الامر على عدم كونه اسم
الجنس لكونه كلياً كالوصف اكتفى بنفي كونه وصفاً قوله والاظهر انه وصف في اصله هذا هو المذهب
الثالث من المذاهب الاربعة واختاره المص بدلالة قوله والاظهر وقدم اولاً ما يندفع به الوجوه
الثلثة المذكورة في اثبات العلمية فقال لكنه لما غلب عليه بحيث لا يستعمل في غيره بعد الغلبة
وانما لم يكن هذا القدر من الغلبة كافياً في علمية الوصف لوجوده في الرحمن … وقوله وصار
في افادة التعيين كالعلم القصدي كما في مثل الثريا والصعق فانهما وصفان في الاصل
وصار الاول علماً للنجم والثاني لخويلد بن نفيل بالغلبة مشابهين بالعلم القصدي في
افادة التعيين وان كان بين المثل وبين الممثل به فارق من حيث ان الغلبة في المثل
وفي الاول من الممثل به تقديرية وفي الثاني منه تحقيقية اما انهما وصفان في الاصل فلان الثريا
تصغير ثروى تانيث ثروان صفة مشبهة من الثراء وهو كثرة المال او من الثروة وهو
كثرة العدد والجوهري الثراء كثرة المال ومال ثري على فعيل اي كثير ومنه رجل ثروان و
امرأة ثروى وتصغيرها ثريا والثروة كثرة العدد يقال انه لذو ثروة وذو ثراء
يراد به انه لذو عدد وكثرة مال والصعق صفة مشبهة لمن اصابته الصاعقة وهي نار تسقط
من السماء في رعد شديد واما ان الغلبة فيها تقديرية وفيه تحقيقية فلان الحقيقية عبارة عن
ان يستعمل اللفظ اولاً في معنى ثم يغلب على آخر والصعق من هذا القبيل والتقديرية
عبارة عن ان لا يستعمل من ابتدائه ومنتهاه في غير ذلك المعنى لكن يكون مقتضى القياس ان يستعمل

فصار كالعلم مثل الثريا والصعق

الثريا والصعق

كالدبران

يستعمل كالدبران والعيوق والله والثريا من هذا القبيل اذ لم يستعملا في غير المعبود بالحق
والكوكب المخصوص اصلاً لكن مقتضى القياس الاستعمال كما ان مقتضى القياس ان يطلق كل واحد
من الدبران والعيوق على كل ما يوصف بالدبور والعوق لكنه لم يرد الاستعمال بذلك والعيوق
نجم احمر مضيء في طرف المجرة الايمن يتلو الثريا لا يتقدمه واصله عيووق على فيعول والدبران
خمسة كواكب من الثور يقال انه سنامه وهو من منازل القمر ويجوز ان يكون قوله مثل الثريا
والصعق متعلقاً بقوله كالعلم بياناً له او بدلاً منه ويكون المعنى وصار كالثريا والصعق في
صيرورته علماً بالغلبة والفرق بينهما بما مر فظهر ان ما قبل التشبيه ليس في العلمية بل في مجرد
الغلبة والا فالله من الصفات الغالبة كالرحمن وهي من الاعلام الغالبة لم يعهد من رؤيته
قوله اجري مجراه جواب لما اي اجري مجرى العلم القصدي وهو الظاهر او العلم الغالب
بمعنى اجرائه مجراه عند من اراده واجراء احكامه عليه قوله في اجراء الوصف عليه يندفع
الوجه الثاني من الوجوه المذكورة في اثبات العلمية واعترض عليه بانه اذا كان في الاصل
وصفاً ثم عرض له معنى الاسمية بالغلبة لم يكن لله تع في اصل الوضع بل الى عروض الغلبة
اسم يجري عليه صفات وهو ظاهر لزوماً وفساداً واجيب عنه بانه انما نشأ من عدم التفرقة
بين الغلبة التحقيقية والتقديرية ومن الغفلة عن اغناء التقديرية عن الوضع قوله
3 وامتناع الوصف به يندفع به الوجه الاول منها قوله وعدم تطرق احتمال الشركة اليه يندفع
الثالث منها ثم شرع في ادلة هذا المذهب فقال لان ذاته تع من حيث هو ذاته بلا اعتبار
امر آخر اي صفة من صفاته حقيقية كانت كالعلم والقدرة او غير حقيقية كالمعبودية
والرازقية غير معقول للبشر فيمتنع ان يكون مدلولاً عليه بان يوضع لفظ يدل عليه بخصوصه
اي من غير ان يعتبر فيه امر آخر من صفاته سواء كان الواضع هو الله تع او البشر اما الاول
فلان الحكمة من تخصيص اللفظ بازاء المعنى تفهيم ذلك المعنى للسامع عند اطلاقه وذلك انما
يتصور في المعنى المعقول للبشر واما الثاني فظاهر لان وضعه بازاء المعنى فرع تعقل

لانه لو كان وصفا لم — لان ذاته من حيث هو بلا اعتبار امر آخر حقيقي او غيره غير معقول للبشر فلا يمكن ان يدل عليه بلفظ

ذلك المعنى وفي بعض النسخ فلا يمكنه ان يدل عليه بلفظ فلفظ يدل على هذه النسخة على
بناء المعلوم اي لا يمكن واحدا من البشر ان يدل بغيره عليه وهو مبني على كون الواضع هو البشر
قوله ولانه لو دل على مجرد ذاته المخصوصة بان كان علما لم يرد عليه بحسب الظاهر ان يقال انه
يبتني كونه علما وهو لا يستلزم كونه وصفا في الاصل لجواز كونه اسم جنس قوله لما افاد ظاهر قوله تعالى
وهو الله في السموات معنى صحيحا فانه ظاهر انه يتعلق في السموات باسم الله فلو لم يكن وصفا في
الاصل لما صح ان يتعلق به الظرف لعدم اشتماله على معنى الفعل في اصلا اي لا في الاصل ولا في
وقت الاستعمال فلا يفيد معنى صحيحا على تقدير حمله على ظاهره وان افاد ذلك على تقدير حمله على خلاف
ظاهره بان يجعل الظرف متعلقا بيعلم ويكون الجملة خبرا ثانيا او تكون الجملة هي الخبر والله
بدل كما ذهب اليه بعضهم واما اذا كان وصفا في الاصل واله كان ذلك الاصل بمعنى معبودا
عند استعماله علما يصح ان يتعلق به الظرف باعتبار اشتماله على معنى الفعل في الاصل فيكون
المعنى هو المستحق للعبادة فيهما كما ذهب اليه اكثر اهل التفسير واذا توقف افادة ظاهر الآية
معنى صحيحا على كون لفظ الجلالة وصفا في الاصل كان القول بعدم كونه وصفا عدولا عن الظاهر
من غير ضرورة لاستلزامه صرف الآية عن ظاهرها بحملها على احد الوجهين المذكورين سابقا
او بجعل الظرف متعلقا باسم الله باعتبار ملاحظة المعنى الوصفي الخارج عن مفهوم الاسم
كما في قولك انت اسد علي وفي الحروب نعامة اي جري علي وهو ايضا خلاف الظاهر
والدليل الثالث انما يدل على كونه مشتقا وذلك لا يقتضي الوصفية كما تقرر في اثناء تقرير
المذهب الاول واورد عليه انه في تقرير ما اختاره من المذاهب بان يقال انه اغلب
في الصفة لا يوجب العلمية كما قال في الكشاف ان الاله من الصفات الغالبة فكيف
قال انه صار علما بالغلبة وهو قرينة عليه لانه لم يقل كذلك بل قال انه صار كالعلم
فلذلك اجرى مجراه قوله وقيل اصله لاها هذا هو مذهب الرابع قوله وتفخيم لامه اذا انفتح
ما قبله نحو ان الله وانضم نحو يضرب الله سنة اي طريقة مسلوكة متوارثة من علماء القراء

ولان معنى الاشتقاق هو كون احد اللفظين مشاركا للآخر في المعنى والتركيب وهو حاصل بينه وبين الاصول المذكورة

وقيل اصله لاها بالسريانية فعرب بحذف الالف الاخيرة وادخال اللام عليه

واما

وتفخيم لامه اذا انفتح ما قبله او انضم سنة وقيل مطلقا وحذف الفه لحن يفسد به الصلوة ولا ينعقد به صريح اليمين وقد جاء لضرورة الشعر الا لا بارك الله في سهيل اذا ما الله بارك في الرجال

اي قال الله بغير المد

اذا قال والله بغير المد

القراء واما اذا انكسر ما قبله كما في بسم الله والحمد لله فانهم قد اتفقوا على ترقيق اللام
لان الانتقال من الكسرة الى اللام المفخمة ثقيل لاقتضاء الكسر التسفل واللام المفخمة الاعتلاء
ولا يخفى ان الانتقال من التسفل الى العلو ثقيل وانما اختصوا التفخيم في الموضعين فرقا بين
لفظة الله ولفظ اللات في الذكر ولان التفخيم مشعر بالتعظيم المناسب لاسم الله فانه يستحق
ان يبالغ في تعظيمه فتفخم لامه ان لم يمنع منه مانع والتفخيم يقال بالاشتراك على ضد الترقيق
وهو التغليظ وعلى ضد الامالة والمراد ههنا المعنى الاول قوله وقيل مطلقا اي سواء كان
ما قبله مكسورا او مفتوحا او مضموما وفي بعض التفاسير ان بعض القراء فخمه مع الكسرة
ايضا نحو لله قوله وحذف الفه لحن اي خطاء لا يجوز حذف الالف التي قبل الهاء في لفظة
الله في اللفظ لان الالف من اجزاء اللفظ فينتفي اللفظ بانتفائه لان انتفاء الجزء يستلزم انتفاء
الكل وبانتفاء اللفظ ينتفي المعنى الموضوع له فتنتفي التسمية التي هي جزء من الفاتحة عند
الشافعي فتفسد الصلوة لقوله عم لا صلوة الا بالفاتحة وانما حذف في الخط لئلا يشتبه
بخط اللات اسم الصنم لان بعضهم يقلب هاء التاء في الوقف هاء فيكتبها هاء تصويرا
للفظ بصورته حال الوقف فلو كتب الف الجلالة لحصل الاشتباه بين خطي اللفظين وقد
صرح بان حذفه لحن اي خطاء متعلق باللفظ فرتب عليه مسئلتين اشار الى اوليهما
بفساد الصلوة به لان قراءة الفاتحة فرض في الصلوة عند الشافعية وقراءتها انما تتحقق
بقراءة جميع اجزائها ومن جملة اجزائها التسمية عندهم ولفظ الجلالة جزء من التسمية
والالف جزء من لفظ الجلالة فحذفها يؤدي الى كون الصلوة بلا فاتحة وهو مفسد لها وثانيتهما
انه لو قال عند الحلف بله لا يكون يمينا صريحا وهو ما ينعقد يمينا وان لم ينو وذلك لان
كونه يمينا صريحا موقوف على وجود لفظ الجلالة مصدرا بباء القسم ولم يوجد لانتفاء
جزئه وانما قال صريح اليمين لانه ينعقد به اليمين ان نوى به الحلف لان البلة وان كان
اسما للرطوبة الا انه لما نوى به الحلف ظهر انه تلفظ بلفظ الجلالة لاحناني تلفظه والا

على حذف الف الجلالة في البيت المذكور انما هو بالتلفظ الاول من لفظ الجلالة فيه ومعنى البيت
الدعاء على رجل سمّي بسهيل بعدم البركة فيه وهي النماء والزيادة قوله الرحمن الرحيم اسمان
بنيا للمبالغة اراد بالاسم ههنا ما يقابل الفعل والحرف فلا ينافي وصفيتهما فانهما صفتان مشبهتان
مبنيتان من رحم فان قلت الصفة المشبهة لا تبنى الا من فعل لازم فكيف اشتقاقهما من رحم وهو متعد
اجيب عنه بان الفعل المتعدي قد يجعل لازما بمنزلة الفعل الغريزي فينقل الى فعل بضم العين
ثم يشتق منه الصفة المشبهة وهذا مطرد في باب المدح والذم نص عليه في تصريف المفتاح
وذكر صاحب الكشاف في الفائق في فقير ورفيع الابري ان قوله تع رفيع الدرجات معناه
رفيع درجاته لا رافع للدرجات وكذا الرب والملك حيث تعدّا صفة مشبهة والرحيم ان جعل
صيغة مبالغة كما نص عليه سيبويه في قولهم هو رحيم فلانا فلا اشكال فيه وان جعل صفة مشبهة
كالرحمن فالوجه ما ذكر فعلى هذا ينبغي ان يكون رحم في قوله بنيا للمبالغة من رحم بضم الحاء
والغضبان بمعنى الممتلئ من الغضب مبني من غضب اللازم كالرحمن والعليم بمعنى كثير العلم
ودائم العلم مبني من علم المتعدي بعد جعله لازما كما تقرر كالرحيم قوله والرحمة في اللغة رقة
القلب والانعطاف اي الميل واراد به الميل النفساني وهو الشفقة والرقة التي هي من
الكيفيات الانفعالية التابعة للمزاج والجسمانية والله سبحانه منزه عنها لان الجسمية تقتضي
الامكان والرحم الذي هو منبت الولد ومتعلقه في البطن سميت رحما لانعطافها على ما فيها و
اشتمالها عليه فلذلك احتيج الى بيان وجه توصيفه تع بالرحمة واطلاق اسم الرحمن والرحيم
عليه وكذا اي اطلاق كل اسم من الاسماء الدالة على الصفات التي لا يمكن ثبوتها له تع كالرؤف
والعطوف ومن تلك الصفات المكر والغضب والاستهزاء فبينه بقوله واسماء الله تع
انما تؤخذ باعتبار الغايات التي هي افعال وآثار يصح صدورها عنه تع فيراد بالرحمن الرحيم
المحسن المتفضل بالارفاق والاختيار قضاء لحق المحتاجين عناية بهم لا باعتبار مبادي
تلك الافعال التي هي انفعالات نفسانية لا يمكن اتصافه تع بها فلا يراد بهما رقيق القلب

والتعطف

القلب والتعطف ولفظ المبادي والغايات اشارة الى ان محصول الجواب ان اطلاق مثل
هذه الاسماء عليه تع مجاز مرسل من قبيل اطلاق اسم السبب على المسبب فان تلك الكيفيات
الانفعالية اسباب ومباد لتلك الافعال التي هي غاياتها كالرحمة والرقة فانهما سببان للاحسان والتفضل
قوله والرحمن ابلغ من الرحيم لما ذكر اشتراكهما في الدلالة على اصل المبالغة في الرحمة
بين ان الرحمن ابلغهما اما اشتراكهما في اصل المبالغة فلما نقل عن الزمخشري ان كل ما هو معدول
عن اصله فهو للمبالغة فعلى هذا يكون رحيم ورحوم ورحمن للمبالغة ورحمن ابلغ منها والكل
معدول عن راحم واما كون رحمن ابلغ فقد استدل عليه بالمشهور بين الناس من ان الزيادة في البناء
يكون لزيادة المعنى كما في قطع وقطّع فان التشديد في الثاني للتكثير وكذا زيادة الالف والنون
في رحمن يدل على ان الرحمة التي هي مدلول تضمني له ازيد من التي تضمنها رحيم اما بحسب الكمية
او الكيفية ونقضت هذه القاعدة بالصفة المشبهة التي قلت حروفها عن حروف اسم الفاعل
نحو حذِر وحاذِر فان الاول لدلالته على الثبوت والدوام ازيد معنى من الثاني مع ان الثاني ازيد حرفا
منه واجيب عنها بان ذلك اي كون الزيادة في البناء لزيادة المعنى مشروط بعد كون الكلمتين مشتقتين
من اصل واحد بان يتحدا في النوع كقطع وقطّع وصديان وصدى وغرثان وغرث وفرحان وفرح فان
الكل من نوع واحد لانها صفة مشبهة فلا يرد النقض بنحو حاذر وحذر لان لهما نوعان فان
حاذرا اسم فاعل وحذر صفة مشبهة وقد يجاب بان القاعدة اكثرية لا كلية فلا نقض وذكر السيد الشريف
وهذا ثابت لا يبعد عنه ثم بين وجه ابلغية رحمن وطريقها بقوله وذلك اي كون رحمن ابلغ
انما تؤخذ تارة باعتبار الكمية اي كثرة افراد مدلوله التضمني وهو الرحمة نظرا الى كثرة متعلقه
بالنسبة الى متعلق مدلول الرحيم فان الرحمة المدلول عليها بلفظ الرحمن تتعلق بالمؤمن والكافر
بل بجميع انواع الدواب والطيور والحشرات والهوام البرية والبحرية بخلاف الرحمة التي في
الرحيم فانها لا تتعلق الا بالمؤمن حيث يقال رحيم الاخرة ولا شك ان المرحوم في الاخرة اقل
من المرحوم في الدنيا قوله واخرى باعتبار الكيفية اي جلالة قدر مدلوله التضمني وعظمته

في نفسه فالرحمن والرحيم مع اشتراكهما في ان المعنى المنعم بالنعم الجليلة والمحسن بالمواهب السنية
مشتركهما في اصل المبالغة المقتضية للزيادة على اصل معنى الفعل يكون ما دل عليه لفظ الرحمن
من النعم اجل واعظم من الذي دل عليه لفظ الرحيم فلذلك قيل في الدعاء المأثور يا رحمن الدنيا
والآخرة ورحيم الدنيا فخص الرحمن بالاضافة الى الآخرة حيث لم يضف الرحيم اليها لان نعم الآخرة
كلها جسائم اي عظام فلو اضيف كل واحد منهما اليها لم يكن بينهما فرق واضيف الرحمن الى الدنيا
لان من نعمها ما هو عظام يتوسل بها الى سعادة الابد ومنها ما هو حقيرة فناسب ذلك ان يضاف
اليها لفظ الرحيم فكانه قيل يا منعم ما هو اجل النعم في الدنيا والآخرة ويا منعم جلائل النعم في
الدنيا واما ما ورد في الدعاء ايضا يا رحمن الدنيا والآخرة ورحيمهما فكونه رحمانهما باعتبار الكيفية
لان جلائل النعم ينحصر في الدارين على ما قال واما كونه رحيمهما فيحتمل باعتبار الكمية والكيفية لانه
رحيم الدنيا باعتبار حقارة بعض نعمها ورحيم الآخرة باعتبار قلة المنعم عليه فيها من حيث
اختصاص نعمها بالمؤمن فلما ذكر ان الرحمن ابلغ من الرحيم ورد ان يقال فعلى هذا كان ينبغي
ان يقدم الرحيم ليظهر فائدة ذكر الرحمن بعده لانه لما كان ابلغ من الرحيم كان مشتملا على معنى الرحيم
مع زيادة فيفيد ذلك بعد ذكر الرحيم واما اذا قدم الابلغ فلا يكون لذكر الادنى بعده فائدة
فاوجه تقديم الابلغ هنا فاشار الى جوابه بقوله وانما قدم اي الرحمن وذكر لتقديمه اربعة اوجه
الوجه الاول مبني على كون ابلغية الرحمن باعتبار الكمية وتقريره ان الرحمن بذلك الاعتبار يتناول
نعمة الدنيا بخلاف الرحيم فانه باعتبار انبائه قلة النعمة لقلة المنعم عليه لا يتناول نعمة الدنيا
كما ان رحمة الدنيا متقدمة في الوجود فناسب ان يتقدم اللفظ الدال عليها وهو الرحمن و
لا يجري هذا الوجه على تقدير ان يكون ابلغية الرحمن باعتبار الكمية فانه يصح ان يقال ان الرحمن
باعتبار انبائه جلالة النعم كما يتناول نعمة الآخرة يتناول نعمة الدنيا ايضا بخلاف الرحيم
فانه باعتبار انبائه دناءة النعم لا يتناول نعمة الدنيا حتى يتفرع عليه باقي مقدمات الدليل ووجه
عدم صحته ظاهر فان الرحيم باعتبار انبائه دناءة النعمة لا يتناول الا نعم الدنيا فكيف يصح ان يقال انه

بذلك

24

انه بذلك الاعتبار لا يتناولها فكيف يصح ان يقال انه بذلك الاعتبار لا يتناول رحمة الدنيا
فظهر بذلك ان قول الفاضل الخ ويعني ان الرحمن يتناول رحمة الدنيا على كل حال سواء اعتبر
الكمية او الكيفية بخلاف الرحيم قول بلا روية والوجه الثاني قوله ولانه صار كالعلم من حيث انه
فناسب ان يقارن لفظ الجلالة الذي هو علم بخلاف الرحيم فانه يوصف به غيره تعالى والرحمن
لا يوصف به غيره تعالى لما عرفت من انه صفة اريد به الغاية فيدل على ذات يقوم به معنى وانه
صيغة مبالغة ابلغ من الرحيم وذلك يقتضي ان يكون ذلك المعنى في نفسه بالغا الى اقصى مراتب الكمال
والا لم يكن ابلغ من الرحيم لانه يدل ايضا على كمال ذلك المعنى فالرحمن هو العطوف على العباد
بالايجاد اولا وبتربيتهم وايصال كل واحد منهم الى كماله المتعلق بالنشأة الاولى ثانيا وبالهداية
الى الايمان واسباب السعادة ثالثا وبالاسعاد في الآخرة رابعا وبتزايد الاحسان والاكرام
بالنظر الى وجهه الكريم خامسا وغير ذلك مما لا يحيط بتفاصيل انواعه واقسامه فضلا عن
تفاصيل خصوصيات الآحاد وهذا هو الذي اشار اليه المص بقوله لان معناه المنعم الحقيقي
البالغ في الرحمة غايتها ووصف المنعم بالحقيقي للاشارة الى ان ذلك المعنى القائم بذاته
ليس قيامه به الا بطريق الحقيقة بحيث لا يشوبه شائبة تجوز وتوسط غير ولا يخفى ان الرحمن
بهذا المعنى مختص به تعالى لا يوصف به غيره فقد ثبت ان الرحمة البالغة الى اقصى الغاية غير متحققة
فيما عداه لانهم لا يقدرون على شيء من هذه النعم الجسام وان قدروا على شيء مما يسمى لطفا و
انعاما فلا يكون صدور ذلك منهم على طريق التلطف ومحض الجود والكرم بلا طلب عوض في مقابلة
لطفه وانعامه هذا معنى قوله لان من عداه فهو مستعيض اي طالب عوض والباء في قوله بلطفه
وانعامه للمقابلة وذلك العوض اما جلب نفع او دفع ضر واشار الى الاول بقوله يريد به
اي بكل واحد من لطفه وانعامه على غيره جزيل ثواب من الحق في العقبى او جميل ثناء من الخلق
في الدنيا واشار الى الثاني بقوله او مزيح اي مزيل ومعطوف على يريد وفي بعض النسخ
مزيح فيكون معطوفا على مستعيض قوله انفة الخسة اي عارها والاستنكاف عنها فانه

من غير شك ماله من تغير مستحقة بعد خبيثا بعطيه الشكا فاما معنى المحبة وفي صفات النبي رقة الجنب اى يتريل بانك نعامه الرقة العارضة على قلبه المقتضية لضعف الثاتية بين المتجانس بينه وبين المنعم عليه **قوله** ثم انه كالواسطة في ذلك اشارة الى ان من عداه تع بعد كونه ضعيفا بلطفه وانعامه على غيره ليس منعما حقيقيا بما انعم به بل المنعم الحقيقي بذلك هو الله تع من حيث ان ذات تلك النعم اى ما هياتها وحقيقتها ووجودها العارض عليها والقدرة على ايصالها الى المستحق وان لم تكن مؤثرة حقيقة فانها قدرة كاسبة خلقها الله تع في العبد وكذا الداعية التي حثته على ايصالها اليه وكذا التمكن اى تمكن المنعم عليه بجهة النعم والقوى الظاهرة والباطنة التي بها يتمكن من الانتفاع بها كل ذلك من خلقه تع لا يقدر عليها احد غيره فثبت انه لا يصدق المنعم الحقيقي على غيره تع **قوله** اولا لان الرحمن لما دل على جلائل النعم واصولها وذلك بالنظر الى ان ما فيه من المبالغة باعتبار الكيفية ومحصول هذا الوجه ان الابلغ اذا كان اخص مما هو دونه مشتملا على مفهومه مع زيادة تغني هناك طريقة الترقي من الادنى الى الابلغ اذ لو قدم الابلغ كان ذكر الادنى بعده عاريا عن الفائدة كالباسل والشجاع فان الباسل ابلغ من الشجاع واخص منه لاشتماله على امر زائد على مفهوم الشجاع وهو كونه كريه المنظر من كمال قوته الغضبية القاهرة فيقال فيه شجاع باسل دون العكس واما اذا لم يكن الابلغ مشتملا على مفهوم الادنى كالرحمن والرحيم اذا اريد بالاول جلائل النعم وبالثاني دقايقها جاز سلوك كل واحد من طريقي التتميم والترقي نظرا الى مقتضى الحال واختير ههنا طريق التتميم لان المقصود الاول في مقام العظمة والكبرياء جلائل النعم وعظايمها دون دقايقها ولطايفها فلذلك قدم الرحمن واردف بالرحيم كالتتمة تنبيها على ان الكل منه وان عنايته شاملة لذرات الوجود لئلا يتوهم ان محقرات النعم لا تليق بجنابه فلا تطلب من بابه **قوله** او للمحافظة على رؤس الآى هذا مبني على كون التسمية آية من الفاتحة والمراد برؤس الآى اواخرها المتصفة بهيئة مخصوصة وصيغة معينة وهي كون حرفها الاخير بعد الياء الساكنة مثل رب العالمين ويوم الدين ونستعين دون الحرف الاخيرة منها لان

الحرف

لان الحرف الاخير في بعضها ميم وفي بعضها نون فلا توافق فيه وفي تأخير هذا الوجه اشارة الى ضعفه اشار اليه صاحب الكشف بقوله والتعليل برعاية الفاصلة قصور نعم يحسن هذا يعني انه لا يحسن ان يكون وجها مستقلا في تأخير الرحيم ويحسن ان يكون ممدا للوجه المستقل مقويا له **قوله** وانه غير منصرف اى وان منع اختصاصه به تع من ان يكون له مؤنث اعلم انهم اختلفوا في شرط منع صرف فعلان اذا كان صفة فمنهم من قال ان شرطه وجود فعلى وقيل انتفاء فعلانة وهذا القول اولى لان مقصود كل فريق من اشتراط ما اشترطه ان يكون فعلان غير قابل للتاء لتحقق مشابهته بمثل حمراء في ذلك اى في عدم قبول التاء التانيث فانهم اتفقوا على ان تأثير الالف والنون في منع الصرف لاجل مشابهتهما الالف التانيث الممدودة في عدم قبول التاء فظهر بذلك ان الشرط قصدا واولا هو انتفاء فعلانة واما وجود فعلى فانما جعل شرطا لاستلزامه انتفاء فعلانة لان كل ما يجيء منه فعلى فان مؤنثه لا يجيء على فعلانة في لغة العرب الا عند بعض بني اسد فانهم يقولون لكل فعلان يجيء منه فعلى يجيء منه فعلانة ايضا نحو غضبانة وسكرانة فينصرفونه اذ فعلان فعلى لم يجئ فعلانة منه وهذا دليل قوى على ان المعتبر في تأثير الالف والنون انتفاء التاء لا وجود فعلى فمن اشترط انتفاء فعلانة لم يصرف رحمن لتحقق الشرط فيه ومن اشترط وجود فعلى صرفه لعدم مجيء فعلى منه هذا هو المشهور بين النحاة والمعنى وصاحب الكشاف عدلا عن طريقتهم فانهما وان حكما بعدم انصراف رحمن الا انهما لم يثبتا ذلك الحكم على انتفاء فعلانة ولم يعتبرا ذلك في منع صرفه لان كل واحد من انتفاء فعلانة او وجود فعلى انما يعتبر اذا كان تحققه في الكلمة بالنظر الى نفس الكلمة في حد ذاتها مع قطع النظر عن الامور العارضة وانتفاء فعلانة ههنا ليس بالنظر الى نفس الكلمة بل بالنظر الى الاختصاص العارض فانه لو قطع النظر عما عرض للفظ الرحمن من اختصاصه بالله تعالى لاحتمل ان يجيء مؤنثه على فعلانة وعلى فعلى فلما لم يقطع بانتفاء فعلانة بالنظر الى نفس الكلمة لم يمكن ان يستدل به على عدم انصرافه بانتفاء فعلانة

فوجب المصير الى طريق آخر وهو الى قوله بالانتساب اليه وهو ضعيف لاصحة فان الاغلب
فيه منع الصرف بناء على ان مؤنثه على فعلى اكثر والاغلب ما يجيء على فعلانة والاصل ان يلحق الفرد
عند الاشتباه في حاله بالاعم الاغلب في بابه فلذلك جعل رحمان ملحقا بالذي جاء مؤنثه
على فعلى دون فعلانة فحكم بمنع صرفه لذلك فاندفع بهذا التوجيه ما قيل اولا انه يستلزم
كون الحمل على النظائر من علل منع الصرف وثانيا ان الاعم ان الاصل في فعلان منع الصرف سلمناه
لكن كون الاصل في الاسم الانصراف ينبغي ان يعارضه وان لم يترجح عليه والمجاميع جمع مجموع والمولى
بفتح اللام المعطي قوله فينبوع عطف على يعلم والشان شر النفس والاثقال والمحنة جمع
المحنة كذا نقل عن القاموس ثم قيل والحق مناسب ههنا وفي الصحاح الشدة الاثقال الواحدة
شرّة بالغم يقال الغي عليه شر الشيء اي نفسه عرضا وحجة انتهى قوله ويشتغل سبيت بذكره
اي ويجعله مشغولا بذكره وبالاستمداد به قوله بسم الله متعلق بيشتغل قيل حذف الالف من
خط لفظ الرحمن تخفيفا ولم يحذف من الرحيم صونا من الالتباس قوله الحمد
على الجميل الاختياري
هو الثناء وهو الذكر بالخير مطلقا اي سواء كان فعلا او وصفا او خلقا والجميل الحسن والمراد
به ههنا الفعل الحسن بقرينة توصيفه بقوله الاختياري وقيد الجميل يخرج الاستهزاء لانه ليس
بمقابلة الجميل ووصف الجميل بكونه اختياريا يخرج المدح فانه كما سيأتي يكون بمقابلة غير الاختياري
ايضا فان قيل يفهم من هذا ان لا يحمد الله تعالى بمقابلة صفاته الذاتية كالقدرة والارادة والعلم
لانها ليست باختيارية اجيب بالمنع لانه صرح بعضهم بانه مدح لما قال في باب التغيير ان الحمد يختص
بالفعل لانه يجوز المدح على صفات ذات الله تعالى كالعلم والقدرة وعلى صفات فعله كالخلق
والرزق ولا يجوز الحمد الا على صفات الفعل ولو سلم فيجعل تلك الصفات بمنزلة افعال اختيارية
باستقلالها لكون ذاته تعالى كافية فيها او لدلالتها على افعال جميلة اختيارية قوله
من نعمة اي من انعام نعمة والا فنفس النعمة ليست بفعل اختياري وقوله او غيرها اي يخرج الشكر
كما سيأتي انه يكون بمقابلة الواصلة الى الشاكر فان قيل اذا اعتبر في مفهوم الحمد كونه

كونه في مقابلة الجميل لم يستقم ما اشتهر من انه تعالى كما يستحق الحمد لافضاله يستحقه ايضا لذاته قلت
معنى استحقاقه لصفاته الذاتية فانها لكونها ليست غير الذات وان لم تكن عينه ايضا اعطي لها
حكم الذات ونزلت منزلة الامور الاختيارية لكونها منشأ لها ودالة عليها كما مر واما
الحمد في قوله تعالى مقاما محمودا وقول الشاعر اري القبر محمودا وبه مذاهب وقول والقبر
يحمد في المواطن كلها فبمعنى الرضا فانه يجيء في اللغة لذلك المعنى ايضا والاصل ان الحمد يتعلق بمحمود به
وهو ما اثني به من الخير اعم من كونه اختياريا او غيره ومحمودا عليه وهو الجميل الحسن وبه
يمتاز عن الاستهزاء وذلك الجميل لابد ان يكون فعلا اختياريا وبه يمتاز عن المدح وذلك الفعل
الاختياري اعم من ان يكون انعاما او غيره وبه يمتاز عن الشكر ثم انه ظاهر فيما اذا وصف المنعم
بصفات حسنة لاجل انعامه فان تلك الصفات محمود بها والانعام محمود عليه واما اذا
وصف المنعم بانعامه او الشجاع بشجاعته فانه محمود في تحقق المحمود به والمحمود عليه فيه نوع خفاء
وتحقيق الامر فيه ان الانعام من حيث انه كان الوصف به كان محمودا به ومن حيث قيامه
بمحله كان محمودا عليه وكذا الحال في الشجاعة لكنها انما تكون محمودا عليها باعتبار دلالتها على الافعال
الجميلة الاختيارية والا فهي ملكة نفسانية غير اختيارية ثم انه لما فسر الحمد واخرج عنه المدح
والشكر وكان كل منهما قريبا منه في المعنى قريبا له في الاستعمال ناسب ان يفسرهما ايضا وبين
النسبة بين الثلثة ولذلك قال والمدح هو الثناء على الجميل مطلقا اي اختياريا كان او غيره
قوله بحدث زيد اي على علمه وكرمه تنبيه بالمثالين على ان الجميل لا يجب ان يكون نعمة
اختيارية كالانعام ورعاية ما ينبغي من حق الله تعالى وحقوق العباد بل يجوز ان يكون
طريقه وسبب تحصيله اختياريا كالعلم وان يكون آثاره وثمراته اختيارية كالكرم فان نفس العلم
لكونه حصوله فايضة من فضل الله تعالى ليس اختياريا وكذا الكرم فانه صفة غريزية جبلية
بل هي الانسان ولا اختيار له فيها قوله ولا تقول حمدته على حسنه بل مدحته لكون الحسن
غير اختياري فيكون بينهما عموم وخصوص مطلق ولظهوره لم يتعرض له بخلاف ما بين الحمد والشكر فبينهما عموم من وجه

قوله وقيل على اخوان المبادر من نقل هذه المقالة بعد التفرقة بين الحمد والمدح بان الحمد
اخص مطلقا من المدح انه على الاحتمالات المذكورة في كلام القائل على الترادف اما بان لا يعتبر الاختيار
في كل واحد منهما كما يفهم من قوله في الفايق الحمد هو المدح والوصف بالجميل ومن قوله فيما بعد الذم
نقيض الحمد فان الذم انما هو نقيض المدح فلما جعله نقيضا للحمد فهم منه انهما مترادفان وان
الحمد لا يعتبر فيه الاختيار كما لا يعتبر في الذم فان قيل نقيض المدح هو الهجو لا الذم قلنا المدح
يطلق على الثناء الخاص وهو الوصف بالجميل ويقابله الذم وقد يطلق على عد المآثر ويقابله الهجو
اي عد المثالب والكلام في المعنى الاول واما بان يعتبر في الممدوح عليه كما يعتبر في المحمود عليه
كما يدل عليه قول صاحب الكشاف في سورة الحجرات في تفسير قوله تعالى ولكن الله حبب اليكم الايمان
ومحصول كلامه هناك انه تعالى اثنى عليهم بتحبيب الايمان اليهم وهو فعل الله والرجل لا يمدح
بفعل غيره فينبغي ان يكون التحبيب كناية عما هو فعلهم الذي هو لازم الى التحبيب وهو ايثارهم
الايمان والطاعة على الكفر والعصيان حتى يصح ان يثني به عليهم ثم اورد على نفسه فقال فان قلت
ان العرب تمدح بالجمال وحسن الوجه وذلك فعل الله وهو مدح مقبول عند الناس ثم اجاب
بان مدحهم بمثل ذلك ليس لكونه من صفات المدح لذاته بل لكونه دليلا على اعتناء الله المستتبع
للاخلاق الجميلة التي هي منشاء الافعال الاختيارية وهذا يدل على ان الممدوح عليه ايضا يجب ان
يكون اختياريا عنده فيكونان مترادفين بهذا الطريق وصاحب الكشاف لما صرح بان الحمد والمدح
اخوان فلهم وجه قوله بعد ذلك والحمد نقيضه الذم بناء على ما اشتهر من ان الذم نقيض المدح والحمد
المدح اخوان اي مترادفان فلا يكون نقيض احدهما نقيضا للآخر فظهر من جميع ما ذكرنا ان المراد بالاخوة
ههنا هو الترادف الا ان الفاضل التفتازاني ذكر في حاشيته على الكشاف انه اراد بالاخوة
التلاقي في الاشتقاق الكبير لا الترادف لان الثابت في كتبه انه يريد بكون اللفظين اخوين بينهما
اشتقاق كبير بان يشتركا في الحروف الاصول من غير ترتيب كالحمد والمدح او اكبر بان يشتركا
في اكثر الحروف فقط كالنعق والنهق والفلق مع اتحاد في المعنى كما بين الاولين فان معناهما المشتق

او

27

المشتق او تناسب كما بين احد الاولين والثالث فان الفلق بمعنى القطع وهو يناسب الشق فظهر ان مجرد كون
الحمد والمدح اخوين لا يدل على ترادفهما لكن سوق كلامه ههنا وصريح كلام الفايق يدل عليه ولهذا جعل
نقيضه الذم قوله والشكر مقابلة النعمة قولا وعملا واعتقادا اي جعل المنعم عليه احد الافعال الواقعة
من الموارد الثلثة التي هي اللسان والجوارح والقلب مقابلا للنعمة فكل واحد من افعال هذه الموارد
الثلثة جزئي من جزئيات مفهوم الشكر اللغوي وتعريفه المشهور فعل ينبئ بتعظيم المنعم بسبب كونه
منعما وذلك الفعل اما ان يكون فعل اللسان بان يذكر الفاظا دالة على كون المنعم موصوفا بصفات
الكمال او فعل الجوارح بان ياتي بافعال دالة على كونه موصوفا بها او يتعب نفسه في الطاعة له او فعل
القلب بان يعتقد انه ولي النعمة وموصوف بصفات الكمال والجلال فان قلت كيف قطعت بان افعال الجوارح
المذكورة جزئيات للشكر المعرف مع ان عطف كل واحد من العمل والاعتقاد بالواو يشعر بانها اجزاء له وان
الشكر المعرف ههنا هو الشكر الاصطلاحي المعرف بانه صرف العبد جميع ما انعم الله واولاه الى ما خلق
لاجله قلت نعم العطف المذكور يشعر بذلك الا ان التوزيع الذي ذكره بعد بقوله فهو اعم منهما من وجه
المورد واخص من وجه المتعلق دليل واضح على ان المراد ما قلنا لان العموم والخصوص المذكورين
يقتضي التصادق من الطرفين والشكر بمعنى المجموع المركب لا يصدق على الحمد الذي هو فعل اللسان
وحده فيكون الواو في قوله قولا وعملا واعتقادا مثلها في قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف لا مثلها في قولهم
السكنجبين خل وعسل فيكون كل واحد من الحمد والشكر اللغويين مفهوما كليا والثناء باللسان
بمقابلة الانعام جزئيا لهما وقول القائل الحمد لله بمقابلة الانعام ليس حقيقة الحمد والشكر لانه اخبار
عن ان جنس الحمد او جميع افراده حق له وملك المختص به والاخبار عن الشيء مغاير للمخبر عنه وهو لا ينافي
ان يكون ذلك القول فردا من افراد حقيقة الحمد والشكر اذ يصدق عليه ثناء باللسان بمقابلة الانعام حاصلا
لان الاخبار بان جميع الاثنية الواقعة بمقابلة الجميل حق لله تعالى مختص به ثناء منه بان جميع ما يحمد
عليه انه جميل انما هو فايض من خزائن جوده وان المستحق للثناء بمقابلته ليس الا هو وحده
لا شريك له ويوضح هذا المعنى ما رواه الامام الرازي عن النبي عم قال اذا انعم الله تعالى على عبد

مطلب معنى الحمد

ثم نقول العبد الحمد لله فيقول الله تع انظروا الى عبدى اعطيته ما لا قدر له واعطانى ما لا قيمة له
وتفسيره ان ذلك الذى انعم الله تع به على العبد كان احد الاشياء المعتادة مثل انه كان جايعا فاطعمه او كان
عطشان فارواه او كان عريانا فكساه واذا قال العبد فى مقابلته الحمد لله كان معناه ان كل حمد
اتى به احد من الحامدين او لم يات به احد منهم ولكن امكن فى حكم العقل دخوله فى الوجود فهو لله تع
وذلك يدخل فيه جميع المحامد التى ذكرها ملائكة العرش والكرسى وساير اطباق السموات وجميع المحامد التى
ذكرها جميع الانبياء من آدم الى محمد عليهم السلام والتى ذكرها جميع الاولياء والعلماء وساير المؤمنين
والتى سيذكرونها الى يوم الدين ثم ان جميع هذه المحامد متناهية اما المحامد التى لا نهاية لها هى التى
سياتون بها ابد الاباد ودهر الداهرين قال تع دعويهم فيها سبحانك اللهم وتحيتهم فيها سلام وآخر
دعويهم ان الحمد لله رب العالمين وكل هذه الاقسام التى لا نهاية لها داخل تحت قول العبد الحمد لله
رب العالمين فلهذا السبب قال الله تع انظروا الى عبدى قد اعطيته نعمة واحدة لا قدر لها فاعطانى
من الشكر ما لا حد له ولا نهاية ثم قال الامام اقول ههنا دقيقة اخرى وهى ان نعم الله تع على العبد
فى الدنيا متناهية وقول العبد الحمد لله حمد غير متناهية ومعلوم ان غير المتناهى اذا اسقط
منه المتناهى بقى الباقى غير متناهى فكانه تع يقول عبدى اذا قلت الحمد لله فى مقابلة تلك النعمة
فالذى بقى لك من تلك الكلمة طاعات غير متناهية فلا بد من مقابلتها بنعم غير متناهية فلهذا السبب
يستحق العبد الثواب الابدى والخير السرمدى فثبت ان قوله الحمد لله يوجب سعادات لا آخر لها
وخيرات لا نهاية لها **قوله** قال الشاعر افادتكم النعماء منى ثلثة يدى ولسانى والضمير المحجبا
اورد تمثيلا لشعب الشكر واقسامه فان الشكر يطلق على فعل اللسان بلا خفاء واما الخفى والاعتقاد
فى فعل القلب والجوارح فلما جعلها الشاعر مع الاول وجعل الجميع الكل وواحد منها جزاء النعمة ظهر ان كل
واحد منها قسم من الشكر فيكون الواو فى البيت ايضا مثل الواو التى فى قولهم الكلمة اسم وفعل وحرف
ومعنى البيت نعماؤكم كثرت عندى وعظمت لدى فاقتضت النعماء ان اوزع الشكر بحيث صارت يدى
ولسانى وقلبى لكم اى لا تشتغل اليد والجوارح الا بمكافاتكم وخدمتكم ولا فى اللسان الا ثناؤكم ومدحكم

ولا

وهو ما يقابل منه لتلك النعم المتناهية

28

ولا فى القلب الا نصحكم ومحبتكم والاعتقاد بفضلكم وكرمكم فى وصف الضمير بالمحجب اشارة الى انهم ملكوا ظاهره
وباطنه **قوله** فهو اعم منهما اى من الحمد والمدح سواء كانا لغويين او كان الحمد اخص مطلقا من المدح فانهما
لما اشتركا فى خصوص موردهما وعموم متعلقهما على عكس الشكر لزم ان يكون النسبة بينه وبينهما العموم من
وجه لا المطلق **قوله** ولما كان الحمد من شعب الشكر اى من اقسامه عبر عنها بالشعب لتشعبها عن مقسمها وهو الشكر
الى الجواب سؤال يرد على قوله ان الشكر اعم من الحمد والمدح من وجه وتقرير السؤال ان العموم من وجه
بين الشيئين يستلزم صدق كل منهما على الآخر من وجه وقوله عم الحمد راس الشكر يدل على ان الحمد جزء من الشكر
غير محمول عليه فلا يتصور التصادق والعموم من وجه وقوله عم ما شكر الله عبد لم يحمده حكم بان انتفاء
الحمد يستلزم انتفاء الشكر وذلك يدل على ان الحمد اعم مطلقا من الشكر او مساو له لان ما يكون اعم من
وجه من الآخر لا يلزم من انتفائه انتفاء الآخر وقوله من شعب الشكر خبر كان والشيع خبر بعد خبر او الاول
حال او صفة والثانى هو الخبر ولفظ الشيع افعل من المزيد وهو من الشواذ والمعنى اشد اشاعة
واظهار للنعمة وكون الحمد بازائها فان الحمد انما يكون من شعب الشكر باعتبار كونه فى مقابلة النعمة
وحصول حقيقة الشكر مشروط بتحقق هذا القيد وهو الكون فى مقابلة النعمة فكلما كان تحقق هذا
القيد فيه اظهر فهو لان يعد من اقسام الشكر احق واولى ولا شك ان تحققه فى الحمد الواقع بمقابلة النعمة
اظهر من تحققه فى الاعتقاد واعمال الجوارح الواقعين بمقابلة النعمة وذلك لان الالفاظ اظهر دلالة
على المعانى من غيرها من حيث انها موضوعة بازاء المعانى فاذا ذكرت افادت معانيها الموضوعة
هى لها افادة ظاهرة بخلاف الاعتقاد لخفائه واحتجابه وبخلاف افعال الجوارح فانها وجدت
لا يتعين منها المقصود ولا يظهر ان المقصود منه تعظيم المنعم بمقابلة انعامه او غير ذلك فانك
اذا قمت تعظيما لاحد احتمل قيامك امرا آخر غير التعظيم له وذلك لان القيام لم يوضع للتعظيم
بخلاف اللفظ فانه يفصح عن كل خفى وينجلى عن كل مشتبه لكونه ظاهرا فى نفسه ومظهرا لما اريد به
بخصوصه وحاصل الجواب ان ما ذكرته من كون الحمد جزءا من الشكر او كونه اعم منه انما يلزم اذا
كان جعله راس الشكر او نفى الشكر بنفيه حقيقة وليس كذلك بل هو مجاز ادعائى مبنى على كون الحمد

اجل اقسام الشكر من حيث كونه ادل الانواع على الفيد المحقيق لشعار بذلك كانه جزء منه بل
الشرف اجزائه حتى اذا افقد كونه ماعداه بمنزلة العدم واعلم ان كون الحمد من شعب الشكر انما هو
باعتبار المورد فانه اعم من الشكر باعتبار المتعلق فيكون الشكر بهذا الاعتبار احد شعبتي
الحمد قوله وادل على مكانها اى على كونها وثبوتها وهو عطف تفسير لما قبله والاداب والانعاب
وقوله جوعلى البناء للمفعول جواب لما وقوله جعل راس الشكر اشارة الى الجواب عن الشق الاول
من السؤال وقوله السمعة فيه اشارة الى الجواب عن الشق الثاني منه وهذا الحديث رواه الامام البغوي
بالسند في آخر سورة بني اسرائيل وقال الطيبي لم يوجد هذا الحديث في الاصول لكن ذكره ابن
الاثير في النهاية حيث قال مسندا ومنه الحديث قوله والذم نقيض الحمد فان قيل الذم لكونه
وصفا بالمعايب والقبايح اختيارية كانت اولا نقيض المدح بمعنى الثناء بالجميل او الوصف
اختيارية كان او غيره وانما جعله صاحب الكشاف نقيض الحمد لقوله بالترادف بين
الحمد والمدح والمص لا يقول به فكيف جعله نقيض الحمد فان نقيض الحمد وهو ما ليس بحمد لا يلزم
ان يكون ذما لجواز ان يكون مدحا بمعنى غير اختياري فان الحمد عنده اخص من المدح ونقيض
الاخص يجوز ان يكون من افراد الاعم قلت اراد بالنقيض المقابل ولا يخفى ان الذم مقابل
للثناء سواء كان على الجميل مطلقا كما في المدح او على الجميل الاختياري كما في الحمد وقد مر ان الحمد
قد يتحقق بغير الاكثر فيقابله العجز الذي هو عدم الثناء قوله والكفران نقيض الشكر اى مقابله
لان حقيقة الشكر اظهار النعمة باتيان الفعل الدال على تعظيم منعمها فيقابله الكفران وهو الستر
اى ستر النعمة واخفاؤها باتيان فعل ينبئ عن ترك تعظيم منعمها سواء كان ذلك الفعل فعل اللسان
او فعل القلب او الجوارح كما في الشكر جدا ان كان في مقابلة النعمة قوله ورفعه بالابتداء وخبره لله
ذكر مع ظهوره لئلا يتوهم ان ارتفاع الحمد على انه فاعل للظرف مقدم عليه رفعه الظرف وان لم يعتمد
والتقدير لله الحمد او ان الظرف مفعول المصدر واللام لتقوية العمل كما في قولك الحمد لله الجنبي
فيكون الظرف لغوا فذكر ان ارتفاعه بالابتداء ليتبين ان الظرف ههنا مستقر وقع خبرا له

له ويدفع التوهمين ويبين ارتباطه بما قبله ان اصله النصب واعلم ان الجار والمجرور مطلق يسمى ظرفا لان كثيرا
من المجرورات ظروف زمانية او مكانية فاطلق اسم الاخص على الاعم وقيل يسمى بذلك لان معنى الاستقرار
يعرض له فان تقدير الكلام الحمد مستقر لله وكل ما يستقر فيه شيء فهو ظرف وانت تعلم ان اعتبار عروض
معنى الاستقرار في مثل قولك رميت عن القوس مستبعد جدا فيحتاج الى تسمية الاعم باسم الاخص
قوله واصله النصب باضمار فعله تقديره نحمد الله الحمد بنون جماعة المتكلمين لانه مقول على السنة
العباد ومما يدل على ان المعنى والتقدير ذلك قوله تع اياك نعبد واياك نستعين فانه استئناف لبيان
حمدهم كانه قيل لهم كيف تحمدون فاجابوا بقولهم اياك نعبد ولذلك لم يعطف على كون الحمد لله
بمعنى نحمدك لان الاستئناف ليس موضع العطف وصح كون العبادة بيانا للحمد الذي هو فعل اللسان
مع انها ان العبادة التي هي اقصى غاية الخضوع والتذلل تقتضي الاعتراف بالانعام التام ووصف
المنعم بصفات الكمال ولا حد ابلغ من ذلك وذكر في تعليل كون النصب اصلا في المصادر ان
المصادر اخبار صادرة من فاعلها متعلقة بمفعولها ومحلها فكانها تقتضي ان يدل على نسبتها
ابهام الاصل في بيان النسب والتعلقات هو الافعال فهذه هي المناسبة المقتضية لان يلاحظ
مع المصادر افعالها الناصبة لها وقد تاكدت هذه المناسبة في مصادر مخصوصة بكثرة استعمالها
منصوبة بافعال مضمرة وقد ذكر هذا التاييد بقوله الاتي وهو من المصادر الخ وكان الاولى ان
ذكره ههنا كما في الكشاف لكنه اخره وفصل بينهما بما هو من تتمة السابق والمرتبط به اشد الارتباط
قوله وقد قرئ به اى قرئ شاذا بنصب الدال من الحمد على انه مفعول مطلق حذف عامله
وناب المصدر منابه كما في قولهم حمدا وشكرا او كفرا ويحتمل ان يكون انتصابه على انه مفعول به اى اقرأوا
الحمد او اتلوا الحمد والاول اولى لانه يتحقق الدلالة اللفظية على المحذوف وقراءة الرفع اولى من
قراءة النصب لان الرفع في باب المصادر التي اصلها النصب مع افعالها يدل على الثبوت والاستمرار
بخلاف النصب فانه يدل على التجدد والحدوث المستفاد من عامله الذي هو الفعل فانه موضوع
للدلالة عليه بخلاف الجملة الاسمية فانها موضوعة للدلالة على مجرد الثبوت مجردا عن قيد التجدد

والحدوث فناسب ان يقصد بها الدوام والثبات بقرينة المقام ومعونته فان قيل قد
تقرر في موضعه ان الجملة الاسمية انما تفيد الدوام والثبات ولو بالقرينة اذا لم يكن خبرها
فعلاً والخبر ههنا فعل عند البصريين فانا المحققين ههنا مذهب الكوفيين وهو تقدير الفاعل على
ولو سلم فما تقرر انما هو في صريح الفعل نحو زيد قام والفرق بينه وبين المقدر ههنا
بيّن فظهر ان الثبوت مستفاد من الترفيع واخراج الكلام على صورة الاسمية واما عموم الحمد فانما
يستفاد من لام التعريف لا من مجرد الرفع فمعنى الكلام وانما عدل الى الرفع ليتوسل به
على الدلالة على ثبات الحمد الملحوظ على وجه العموم لا على مجرد الثبات والدوام يحصل بان
يقال حمدٌ لله مثل سلام عليك كما ان مجرد عموم الحمد يحصل بان يقال الحمد لله بانابة المصدر
المنصوب المعرف مناب الفعل الا ان ثبات الحمد العام له تعالى انما يحصل برفع المعرف
باللام قوله لا تكاد تستعمل معها من تمام صلة التي اي من المصادر التي لا تكاد تستعمل تلك المصادر
مع افعالها نحو شكرا وكفرا وعجبا ونحو ذلك وذلك لانهم لما نزلوا المصادر منزلة افعالها
لفظا وسدوا بها مسدها معنى حيث اكتفوا بها لانها متضمنة المصادر على معاني افعالها انتفت
الحاجة الى ذكر الافعال بانا منابها لفظا ومعنى فلذلك كان استعمالها مع تلك المصادر كالشريعة
المنسوخة قوله والتعريف فيه للجنس لم يقل واللام فيه للجنس تنبيها على ان معنى اللام ليس
الا التعريف والاشارة الا ان التعريف قد يكون للجنس وقد يكون لحصة منه فان وضع اللام
للتعريف والتعريف مطلق هو الاشارة الى مدلول اللفظ معهود متميز اي معلوم معينا
حاضر في ذهن السامع من حيث هو معين كانه يشار به اليه بهذا الاعتبار واما النكرة
فيقصد بها التفات النفس اي نفس مفهوم اللفظ الذي هو معلوم معين حاضر في ذهن
السامع ضرورة حصول العلم بالوضع ولا يلاحظ فيها تعينه وان كان معينا في نفسه
ومعلوما للمخاطب العالم بالوضع لكن بين مصاحبة التعين وملاحظته فرق واضح ثم الاشارة
الى تعين المعنى وحضوره ان كان بجوهر اللفظ يسمى علما اما جنسيا ان كان المعهود الحاضر

جنـ

30 الى فرجنسيا واقعية كاسامة واما شخصيا ان كان فردا منه كزيد واكثر كما بانين فانه علم لجبلين
وان لم يكن بجوهر اللفظ فلا بد من امر خارج عنه يشار به الى ذلك مثل الاشارة في اسماء
الاشارة ودلالة التكلم والخطاب والغيبة في الضمائر والنسبة المعلومة جلية كما في الموصول
او غير جلية كما في المضاف الى المعارف وحرفي اللام ويا النداء في المعرف بهما فاللام اذا
دخلت على اسم فالاصل ان يشار بها الى حصة معينة من مسماه فردا كانت او افرادا مذكورة
تحقيقا او تقديرا وتسمى لام العهد ونظيره العلم الشخصي او يشار بها الى مسماه و
يسمى لام الجنس وانما كان الاصل فيها ذلك لوجود معنى الاشارة فيها حقيقة اما الاول فلان
الحصة اذا كانت مذكورة وزيد في اللفظ اداة الاشارة صرفت اليها بالضرورة فيكون المعرف
موضوعا بازاء خصوصيته كما هو مقرر في وضع عام واما الثاني فلان الجنس الذي هو مسمى الاسم
معلوم محقق عالم بالوضع فاذا زيد في الاسم اداة الاشارة صرفت اليه لان التي لا يحتاج في تعيينه
الى القرينة الخارجية فان المعنى الاصلي للام التعريف هو تعريف الجنس فلا يحتاج في افادته
له الى القرينة بخلاف الاستغراق والعهد الذهني ثم انه اما ان يقصد المسمى من حيث هو كما في التعريفات
ونحو قولك الرجل خير من المرأة وتسمى لام الحقيقة والطبيعة ونظيره العلم الجنسي واما ان يقصد المسمى
من حيث وجوده في ضمن الافراد بقرينة الاحكام الجارية عليه الثابتة له في ضمنها فاما في جميعها كما في
المقام الخطابي بعلة ايهام ان القصد الى بعضها دون بعض ترجيح بلا مرجح وتسمى لام الاستغراق
ونظيره كل كلمة مضافة الى النكرة واما في بعضها كما في المقام الاخر لا اي كقولك ادخل السوق حيث
لا عهد وتسمى معهودا ذهنيا ومؤداه مؤدى النكرة ولذا يجري عليه احكامها فظهر ان اللام
للعهد الخارجي او لتعريف الجنس ان المعرف باللام حقيقة فيهما وان الاستغراق من فروع الثاني وهو
تعريف الجنس وانه مستفاد من القرينة اذا عرفت هذا فاعلم ان تعريف الحمد باللام لا يجوز ان
يحمل على العهد الخارجي اذ لم يقصد حصة معينة منه ولا للعهد الذهني لعدم قرينة البعضية لهم
اما للجنس او للاستغراق فان كان للجنس فاللام في لله يفيد اختصاص جنس الحمد به تعالى اختصاصا

بطل الاول بانه ... [illegible]
... [illegible]

الجنس يستلزم اختصاص جميع الافراد بطريق برهاني وسلوك طريقة البرهاني فيه ما
البلاغة لانه لو ثبت فرد من الحمد لغيره تعالى لثبت الجنس في ضمنه لذلك الغير وهو مناف لاختصاص الجنس به
قوله ومعناه اي معنى تعريف جنس الحمد فسر تعريفه بالاشارة اليه لما مر ان التعريف هو
الى المعنى باعتبار تعينه وحضوره في علم السامع قوله او للاستغراق لا يقال جعل التعريف
الاستغراقي مقابلا للتعريف الجنسي مناف لما تقرر انه من فروعه لانا نقول التقابل باعتبار ان المقصد
مفهوم المسمى من حيث هو وان يقصد من حيث وجوده في ضمن جميع الافراد ولا ينافي كون التعريف
الاستغراقي في نفسه من فروع التعريف الجنسي الذي هو اشارة الى المسمى مطلقا قوله اذ الحمد في الحقيقة
كله له لم يذكر علة كون التعريف فيه للجنس وذكر علة كونه للاستغراق لان كون اللام لتعريف الجنس
معنى اصلي لها يكفي في ارادته منها مجرد العلم بالوضع فان اللام موضوعة للتعريف والاشارة والاسم
موضوع لمفهوم المسمى وحقيقته فالاسم المعرف باللام يدل بمجرد الوضع على تعريف نفس حقيقة
المسمى والاشارة اليها بخلاف دلالته على الاستغراق فانه لا يكفي فيها مجرد العلم بالوضع بل لا بد من
قرينة خارجة عنه ودلالة الحال او المقال فلذلك علل ارادة الاستغراق بدلالة الحال بان قال
الحمد لله لا يكون الا في مقابلة ما هو جميل وخير وكل ذلك ليس الا من الله بوسط او بغير وسط
فكل حمد في الحقيقة ليس الا لله فان قيل اذا كان بوسط فذلك الوسط يستحق ايضا الحمد
فلا يكون كله لله اجيب بان قول المص في الحقيقة اشارة الى دفعه وذلك ان ذلك الوسط
وان استحق الحمد بوصول النعمة الى المنعم عليه من سببه الا ان ذلك الحمد في الحقيقة راجع اليه تعالى
باعتبار ان الاقتدار والتمكين على ذلك التوسط والنعمة منه تعالى كما صرح به آنفا بقوله
ثم انه كالواسطة في ذلك الحمد قوله وفيه اشعار اي في الكلام المذكور وهو الحمد لله قوله
اذ الحمد لا يستحقه الا من هذا شانه وذلك ان الحمد لا يستحقه الا فاعل مختار صدر منه فعل
جميل باختياره والفعل الاختياري لا يصدر الا ممن اتصف بتلك الصفات وقرا الحسن
البصري الحمد لله بكسر الدال اتباعا للام وقرا ابراهيم بن ابي عبلة لله بضم اللام الجارة

اتبا

31 الجارة اتباعا للدال المرفوعة وانما جاز ذلك والحال ان الاتباع لا يكون الا في كلمة واحدة
تنزيلا لهما منزلة كلمة واحدة من حيث انهما يستعملان معا قوله الرب في الاصل
بمعنى التربية اي مرادف فانه بناء على انه في الاصل مصدر من رب فلان ولده يربه ربا وهو
بمعنى ربّبه يربّبه تربيبة ورباه تربية ويجوز ان يكون اصلية او مبدلة عن الباء من ربّب كما
نقل لكثرة التكرار كما في تقضى البازي والياء مبدلة عن الباء التي لم تكن حرف تضعيف كما نقل
عن ثعلب فابدالها منها وهي حرف تضعيف اولى الجوهري رب فلان ولده يربه ربا ورببه
وترببه بمعنى اي رباه والمربوب المربى انتهى والمصدر اسم معنى لا يطلق على الذات
الا لقصد المبالغة في اتصافها به مثل رجل صوم ورجل عدل اي صايم وعادل قوله
وقيل هو نعت اي قيل انه صفة مشبهة من فعل متعد اخذ منه بعد جعله لازما بنقله الى
فعل بضم العين الحاقا له بالغرايز التي منها تؤخذ الصفة المشبهة ولما كان مجي الصفة
على فعل من باب فعل يفعل بفتح العين في الماضي وضمها في الغابر نادرا اشار اليه بالتشبيه له
فقال كقولك نم الحديث ينمه نما فهو نم اي نمام وقتات ونم الحديث وقته ينمه ولا بد
في مجي الصفة منه على نم من نقله الى فعل ايضا لانه متعد مثل ربه وكان في ترك التعرض
نوع اشارة اليه وانما اختار الاول مخالفا لصاحب الكشاف لانه اقوى اما معنى فلانه ابلغ
واما لفظا فلان الصفة المشبهة انما تؤخذ من المتعدي بعد جعله لازما بالطريق المذكور
وانه تكلف لا حاجة اليه بعد حصول المبالغة بطريق آخر قوله ثم سمي به المالك ومنه
قول صفوان لابي سفيان حين راى انهزام المسلمين في اول القتال فاستبشر وقال
غلبت والله هوازن وكان صفوان بن امية عنده فلما سمع ذلك من ابي سفيان رد عليه
قائلا بفيك الكثكث لان يربني رجل من قريش احب الي من ان يربني رجل من
هوازن والكثكث بكسر الكافين وضمها فتات الحجارة والتراب ومعنى يربني يكون
مالكا لي يقال ربه اي كان مالكا له كما يقال ساد بمعنى كان سيدا واراد برجل من قريش محمدا

وبرجل من هوازن لان يربهم مالك بن عوف وكل من ينسب اليه الملك في شيء يقال انه
ربه بمعنى انه مالكه ولا يطلق لفظ الرب على غيره تعالى الا مقيدا بالاضافة نحو قوله ارجع
الى ربك وانه ربي احسن مثواي وقولهم هو رب الدار ورب البعير قالوا لم يسمع
اطلاق لفظ الرب مجردا عن الاضافة على غيره تعالى في الاسلام وسمع في الجاهلية
نادرا اشعارا على ظهور القرينة كقول الحارث بن حلزة وهو الرب والشهيد على يوم
الحيارين والبلاء بلاء وهو من جملة وجوه كفرهم فالحصر في قوله الا مقيدا مبني اما على
ان المراد الاطلاق في الاسلام او الاطلاق الشايع المستفيض الحاق للنادر بالمعدوم واما لفظ الارباب
فانه يطلق على غيره تعالى مضافا ومطلقا كما في قوله تعالى ءارباب متفرقون وكذا رب الارباب فان المعرف والمنكر
اطلق على غيره تعالى بلا تقييد والسبب عدم جواز اطلاق لفظ الجمع عليه تعالى والمشهور المقتضي جواز اطلاق
المقيد بالاضافة على غيره تعالى قوله تعالى حكاية عن يوسف عم قاله حين جاءه الرسول من قبل ملك مصر لتخلصه
عن السجن ارجع الى ربك واراد به ملك مصر وقال عم ايضا للذي ظن انه ناج منهما من الفتيين
اللذين دخلا معه السجن اما احدكما فيسقي ربه خمرا ثم قال له اذكرني عند ربك وقد تقرر ان ما ثبت في الشرايع
السابقة شريعة لنا اذا قصه الله تعالى او رسوله بلا انكار وما رواه البخاري ومسلم عن ابي هريرة
عن النبي عم انه قال لا يقل احدكم اطعم ربك وضئ ربك اسق ربك ولا يقل احدكم ربي وليقل سيدي
ومولاي فقد قيل انه نهي تنزيه فلا يدل على عدم الجواز والعالم اسم لما يعلم به بمعنى مشتق من العلم لانه
العلامة لكنه ليس بصيغة بل هو اسم لما يحصل به العلم بالشيء اي شيء كان اي صانعا كان او غيره كالخاتم اسم
لما يختم به والقالب اسم لما يقلب به والطابع اسم لما يطبع به ثم كثر استعماله فيما يعلم به الصانع خاصة
فيكون مفهوم العالم من حيث هو اي غير مقيد بشيء من القيود التي يخصصه بشيء مما تحته من
الاجناس وافرادها كليا متناولا لجميع ما سوى الله تعالى من اجناس الممكنات وانواعها واشخاصها من
حيث ان وجود كل واحد منها يدل على وجوده تعالى وما سوى الله ينقسم بالقسمة الاولى الى ثلثة اقسام
المتحيز والحال في المتحيز وما لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز ثم المتحيز اما ان يكون قابلا للقسمة

اولا

32

للقسمة اولا يكون فان كان قابلا للقسمة فهو الجسم وان لم يكن قابلا لها فهو الجوهر الفرد ثم الجسم اما ان
يكون من الاجسام العلوية او من الاجسام السفلية اما الاجسام العلوية فهي الافلاك والكواكب
وقد ثبت بالشرع اشياء اخر سوى هذين القسمين مثل العرش والكرسي وسدرة المنتهى
والقلم والجنة واما الاجسام السفلية فهي اما بسيطة او مركبة اما البسيطة فهي العناصر الاربعة
واحدها كرة الارض بما فيها من المعادن والجبال والبلاد المعمورة وغيرها وثانيها كرة الماء وهي البحر
المحيط وهذه الابحر الكثيرة الموجودة في هذا الربع المعمور وما فيها من الاودية العظيمة التي لا يعلم
عددها الا الله وثالثها كرة الهواء ورابعها كرة النار واما الاجسام المركبة فهي المعادن
والنبات والحيوان على كثرة اقسامها وتباين انواعها والقسم الثاني وهو الممكن الذي يكون حالا في
المتحيز هي الاعراض والمتكلمون ذكروا ما يقرب من اربعين جنسا من اجناس الاعراض والقسم الثالث
وهو الممكن الذي لا يكون متحيزا ولا حالا في المتحيز فهو الارواح وهي اما سفلية او علوية اما
السفلية فهي اما خيرة وهم صالحو الجن واما شريرة خبيثة وهي مردة الشياطين و
الارواح العلوية اما متعلقة بالاجسام وهي الارواح الفلكية واما غير متعلقة بها وهي الارواح
المقدسة هذا تفسير اجمالي للعالم وقد ثبت ان كل ما سوى الواجب تعالى ممكن لذاته وان كل
ممكن كما يحتاج في ابتداء وجوده الى واجب الوجود لذاته حين يوجده يحتاج في بقائه ايضا
اليه حتى يبقيه فالله عز وجل اله العالمين من حيث انه هو الذي اخرجهم من العدم الى الوجود
وهو ايضا رب العالمين من حيث انه هو الذي يبقيهم حال دوامهم واستمرارهم ثم اعلم ان
تربيته تعالى مخالفة لتربية غيره من وجوه الاول انه تعالى يربي عبيده لا لمنفعة تعود عليه بل
لمنفعة تعود على من تعلق به تربيته بخلاف غيره تعالى فانهم انما يربون لغرض انفسهم ليرجعوا
عليه ولينتفعوا به ولا يريدون المنفعة تحقق بغيرهم والثاني ان غيره اذا ربى نفد بتلك
التربية يظهر النقصان في خزائنه وفي ماله وهو تعالى منزه عن النقصان والضرر والثالث
ان غيره من المحسنين اذا الح الفقير عليه ابغضه وحرمه منعه وهو تعالى بخلاف ذلك كما قال عليه السلام

عناصر اربعة

هذا

رب العالمين

ان الله يحب الملحين في الدعاء والرابع ان غيره من المحسنين مالم يطلب منه الاحسان لم
يعط وهو الله تع يعطي قبل ان يسأل الا ترى انه ربّاك حال ما كنت جنينا في رحم الام وقد كنت
واحسن اليك والخامس ان غيره من المحسنين ينقطع احسانه اما بسبب الفقر او الغيبة او الموت
وهو تع لا ينقطع احسانه البتة والسادس ان غيره تع يختص احسانه بقوم دون قوم ولا
التعميم والله تع يصل احسانه وتربيته الى الكل كما قال تع ورحمتي وسعت كل شيء فثبت انه تع
رب العالمين ثم اعلم ان الذي يحمد ويمدح ويعظم في الدنيا انما يكون كذلك لاحد وجوه اربعة اما
لكونه كاملا في ذاته وفي صفاته منزها عن جميع النقائص والآفات وان لم يكن له احسان اليك واما لكونه محسنا
اليك منعما عليك واما لانك ترجو وصول احسانه اليك في المستقبل من الزمان واما لاجل انك تكون خائفا
من قهره وكمال قدرته وسطوته فهذه الحالات هي الجهات الموجبة للتعظيم فكأنه يقول سبحانه
وتعالى ان كنتم ممن تعظمون للكمال الذاتي فاحمدوني فاني اله العالمين واليه الاشارة بقوله الحمد لله
وان كنتم تعظمون للاحسان فانا رب العالمين واليه الاشارة بقوله الحمد لله رب العالمين وان
كنتم تعظمون للطمع في المستقبل فانا الرحمن الرحيم وان كنتم تعظمون للخوف فانا مالك يوم الدين
ثم ذكر الله تع نفسه باسم الله فقد دل على كماله الذاتي من وجوب الوجود لذاته واستجماعه جميع
صفات الجلال والاكرام لان المستحق للعبادة التي هي غاية التذلل والخضوع لا يكون الا كذلك ثم
وصفه بانه رب العالمين للدلالة على ان كل ما سواه ناقص محتاج الى تربيته واحسانه ولدلالة
على انه يملك عبادا غيرك كما قال تع وما يعلم جنود ربك الا هو وانت ليس لك رب سواه
ثم انه يربيك كانه ليس له عبد سواك وانت تخدمه كان لك ربا غيره ثم وصف نفسه بالرحمن الرحيم
اي المنعم بجلائل النعم وما دونها حكي عن ابرهيم بن ادهم انه قال كنت ضيفا لبعض القوم فلما بسطوا
المائدة نزل غراب فسلب رغيفا فاتبعته تعجبا فنزل في بعض التلال فاذا هو برجل مقيد مشدود
اليدين فالقى ذلك الغراب ذلك الرغيف على وجهه وروي عن ذي النون انه قال كنت في البيت اذ وقعت
زلزلة في قلبي وحرت بحيث ما ملكت نفسي فخرجت من البيت وانتهيت الى شط النيل فرأيت عقربا

الرحمن الرحيم
حكاية

قد

عقربا قويا تعدو فتبعته فوصل الى طرف النيل فرأيت ضفدعا واقفا على طرف الوادي فوثبت
العقرب على ظهر الضفدع واخذ الضفدع يسبح ويذهب فركبت السفينة وتبعته فوصل
الضفدع الى الطرف الآخر من النيل ونزل العقرب من ظهره واخذ يعدو فتبعته فرأيت شابا
نائما تحت شجرة ورأيت افعى يقصده فلما قرب الافعى من ذلك الشاب وصل العقرب الى
الافعى فوثب العقرب على الافعى ولدغته والافعى ايضا لدغت العقرب فماتا معا وسلم ذلك الشاب منهما
ويحكى ان ولد الغراب كما يخرج من قشر البيض يخرج من غير ريش فيكون كانه قطعة لحم احمر
الغراب ينفر منه ولا يقوم بتربيته ثم ان البعوض يجتمع عليه لانه يشبه قطعة لحم ميت فاذا وصلت
البعوض اليه التقم تلك البعوض واغتذى بها ولا يزال على هذه الحالة الى ان يتقوى وينبت ريشه
ويختفي لحمه تحت ريشه فعند ذلك تعود الام اليه فظهر بهذه الامثلة ان فضل الله تع عام واحسانه
شامل ورحمته واسعة روي ان فتى قربت وفاته واعتقل لسانه عن شهادة ان لا اله الا الله
فاتوا النبي صلعم فاخبروه به فقام صلعم ودخل عليه وجعل يعرض الشهادة عليه ويتحرك ويضطرب
ولا يعمل لسانه فقال صلعم اما كان يصلي اما كان يزكي اما كان يصوم فقالوا بلى فقال فهل
عق والدته قالوا بلى فقال صلعم هاتوا بامه فجاءت وهي عجوزة عوراء فقال صلعم هلا
عفوت عنه فقالت لا اعفو عنه لانه لطمني ففقأ عيني فقال صلعم هاتوا بالحطب والنار
فقالت وما تصنع بالنار فقال صلعم احرقه بالنار بين يديك جزاء لما عمل فقالت
عفوت الآن اللنار حملته تسعة اشهر اللنار ارضعته سنتين فاين رحمة الام فعند
ذلك انطلق لسانه وذكر اشهد ان لا اله الا الله ولا شك انها كانت رحيمة وما كانت
رحمانة فلاجل ذلك القدر القليل من الرحمة ما جوزت الاحراق بالنار فالرحمن الرحيم
الذي لم يتضرر بجنايات عباده كيف يستجيز احراق المؤمن الذي واظب على شهادة
ان لا اله الا الله سبعين سنة بالنار وروي انه يجاء برجل يوم القيمة فينظر في احوال نفسه
ولا يرى لنفسه حسنة البتة فيأتيه النداء يا فلان ادخل الجنة بعملك فيقول يا الهي ماذا

33

علمت مقبول الله تعالى الست تمكنت نايما تتقلب من جنب الى جنب ليلة كذا انقلبت في خلال ذلك الله ثم غلبك النوم للحال فنسيت ذلك اما انا فلا تاخذني سنة ولا نوم فانسيت ذكر ايضا يؤتى برجل وتوزن حسناته بسيئاته فيخف حسناته فتاتيه بطاقة فيثقل ميزانه واذا فيها شهادة ان لا اله الا الله فلا يثقل مع ذكر الله شيء والعلم ان الواجبات قسمان حقوق الله تعالى وحقوق العباد وحقوق الله تعالى مبناها على المسامحة لانه تعالى غني عن العالمين واما حقوق العباد فهي التي يجب الاحتراز منها روي ان ابا حنيفة رحمه الله كان له على بعض المجوس مال فذهب الى داره ليطالبه به فلما وصل الى باب داره وقع نعله على نجاسة فنفض نعله فانقلعت النجاسة من نعله ووقعت على حائط دار المجوسي فتحير ابو حنيفة وقال ان تركتها كان ذلك سببا لقبح جدار ذلك المجوسي وان حككتها انحدر التراب من الحائط فدق الباب فخرجت الجارية فقال لها قولي لمولاك ان ابا حنيفة بالباب فخرج اليه فظن انه يطالبه بالمال واخذ يعتذر فقال ابو حنيفة رحمه الله ههنا ما هو اولى وذكر قصة الجدار وانه كيف السبيل الى تطهيره فقال المجوسي فانا ابدأ بتطهير نفسي فاسلم في الحال والنكتة فيه ان ابا حنيفة لما احترز من ظلم ذلك المجوسي في ذلك القدر القليل من الظلم فلاجل بركة ذلك اسلم المجوسي ونجا من شقاوة الابد فمن احترز من الظلم كيف يكون حاله عند الله ويروى ان انوشروان خرج يوما الى الصيد واوغل في الركض وانقطع من عسكره واستولى العطش عليه ووصل الى بستان فلما دخل البستان رأى اشجار الرمان فقال لصبي حاضر في ذلك البستان اعطني رمانة واحدة فاعطاه رمانة فشقها واخرج حبها وعصرها فخرج منه ماء كثير فشربه واعجبه ذلك الرمان فعزم ان ياخذ ذلك البستان من مالكه ثم قال لذلك الصبي اعطني رمانة اخرى فاعطاها فعصرها فخرج منها ماء قليل فشربه فوجد عفصا موذيا فقال ايها الصبي لم صار الرمان هكذا فقال الصبي لعل ملك البلد عزم على الظلم فلاجل ظلمه وشؤم ظلمه صار الرمان هكذا فتاب انوشروان في قلبه من ذلك الظلم وقال للصبي اعطني رمانة اخرى فعصرها فوجدها اطيب من الرمانة الاولى فقال للصبي لم تبدلت هذه الحالة فقال له الصبي لعل ملك البلد تاب من ظلمه فلما سمع انوشروان

قصة ابو حنيفة في احترازه عن الظلم

انوشروان هذه القضية من ذلك الصبي وكانت مطابقة لاحوال قلبه تاب بالكلية عن الظلم فلاجل ذلك بقي اسمه مخلدا في الدنيا بالعدل حتى ان من الناس من يروي عن رسول الله صلعم انه قال ولدت في زمن الملك العادل الا ان هذا منقول عن تغيير الكبير طعنا ما فيه من الفوائد قوله وهو كل ما سواه من الجواهر والاعراض ظاهر العبارة يوهم ان العالم اسم لمجموع ما سوى الله تعالى من اجناس الممكنات بحيث لا يكون كليا مقولا على افراده بل يكون امرا واحدا مركبا من الاجزاء وليس كذلك لانه لو كان كذلك لامتنع جمعه لان الجمع يطلق على احاد متعددة مما يسمى بمفرده ولا تعدد في ذلك المجموع بل المراد ان العالم قد صار بطريق الغلبة اسما لما يعلم به الصانع خاصة فكان كليا متناولا لكل واحد مما تحته من اجناس الممكنات من الجواهر والاعراض بحيث يصح اطلاقه منكرا على كل جنس منها على سبيل البدل كسائر النكرات بناء على ان مدلول النكرة هو الفرد المنتشر فيقال عالم الافلاك وعالم العناصر وعالم النبات وعالم الحيوان وعالم الاعراض فهو اسم للقدر المشترك بين اجناس ما يعلم به الصانع فيصح اطلاقه على كل واحد منها وعلى مجموعها ايضا باعتبار ان مجموع الاجناس الممكنة من جملة افراد ما يعلم به الصانع الا انه منكرا لا يطلق على الفرد من الجنس المسمى به كزيد مثلا فلا يقال انه عالم من حيث انه موضوع للاجناس التي يعلم بها الصانع فلا يطلق على فرد جنس واحد بخلاف ما اذا عرف فانه كما يستغرق الاجناس التي يسمى به يستغرق ايضا افراد كل جنس فان قيل اللفظ المفرد لا يستغرق الافراد ابطلق ذلك النوع على كل واحد منها واذا لم يطلق لفظ عالم على افراد جنس واحد فكيف يستغرقها المعرف اجيب بان لفظ عالم لما صح اطلاقه على مجموع الاجناس تنزل منزلة الجمع ومن ثم قيل هو جمع لا واحد له من لفظه فكما ان الجمع اذا عرف استغرق احاد مفرده مع انه لا يصح اطلاقه على كل واحد من تلك الاحاد فان شمول الجمع المعرف باللام لكل فرد مما يسمى مفرده مما انعقد عليه الاجماع مع انه لا يطلق على كل واحد منها لفظ الجمع منكرا قال صاحب الكشف في قوله تعالى والله يحب المحسنين انه جمع ليتناول كل محسن كذلك العالم اذا عرف شمل افراد الجنس المسمى به وان لم يطلق عليها لفظ المنكر

فالعالم موضوع لما يشمل الاجناس التي سميت به والافراد كل جنس ورد ان يقال ان الافراد
هو الاصل والاحق وان المفرد المعرف يفيد استغراق الاجناس والافراد معاً فالفائدة
في جمعه فاجاب المصنف عنه بقوله وانما جمع ليشمل ما تحته من الاجناس اي ليظهر شموله لجميع افراد ما تحته
من الاجناس ظهوراً خالياً عن الاحتمال لا شموله للاجناس انفسها لان المقصود من توصيف ذات
المحمود بكونه رب العالمين تعظيمه ببيان شمول ربوبيته لآحاد الاشياء المخلوقة
كلها لا الاجناس فقط فان قيل كيف جعل الشمول فائدة الجمع والجمع انما يدل على تعدد اجناس
مسماه لا على شمول تلك الاجناس انفسها فضلاً عن شمول احادها لان الشمول والاستغراق
انما هو فائدة اللام قلنا لم يجعل الشمول فائدة نفس صيغة الجمع مع قطع النظر عن تعريفها
بل جعله فائدة الجمع المعرف لان التعريف مقدم في الاعتبار على الجمعية حتى يصح جعل رب
صفة للمعرفة وهي لفظ الجلالة فكانه قيل وانما جمع العالم المعرف مع ان فائدة استغراق
الاجناس والافراد يحصل بالمفرد المعرف فاجيب بان الاستغراق المذكور وان كان
يحصل به الا انه ليس حصولاً قطعياً خالياً عن الاحتمال فانه لو افرد معرفاً باللام لاحتمل
ان يتوهم ان اللام للاستغراق والمقصود استغراق افراد جنس واحد او يتوهم انها للجنس
اي الحقيقة ما يعلم به الصانع وهو القدر المشترك بين الاجناس فلما جمع زال كل واحد
من الاحتمالين المذكورين اما زوال الثاني فظاهر لانه بعيد كل البعيد ان يقصد بالجمع المعرف
نفس الجنس المسمى بمفرده لاستلزامه الغاء صيغة الجمع وابطال معناها وان ذهب اليه بعض
الاصوليين واما زوال الاول فكذلك لانه لما اشير بلفظ الجمع الى تعدد الاجناس التي هي
آحاد مفرده تعين ان يكون اللام لاستغراق تلك الآحاد واستغراق افراد جميعها وزال
احتمال كونها لاستغراق افراد جنس واحد قوله وغلب العقلاء منهم اي مما يعلم به الصانع
وهو اشارة الى جواب سؤال مقدر تقديره ان الاسم انما يجمع بالواو والنون او الياء والنون
بشرط ان يكون صفة للعقلاء او يكون في حكمها فان العالم ليس بصفة فضلاً عن كونه صفة

للعقلاء

35

صفة للعقلاء وذلك لانه من حيث كونه علماً لشخص معين لا تعدد فيه فلا يصح ان يثنى او
يجمع من حيث العلمية واما اذا وقع فيه الاشتراك واحتيج الى تثنيته او جمعه فلا بد من
مثل ان يؤول زيد بالمسمى بهذا اللفظ فان قيل الزيدون فكانه قيل المسمون بزيد فجمع
بهذا الجمع لكونه في حكم صفة العقلاء والعالم بمعنى ما يعلم به ليس بصفة لما صرح به من انه
اسم لما يعلم به فضلاً عن كونه صفة للعقلاء وليس ايضاً من الاعلام التي هي في حكم الصفة
فلم يجمع بجمع العقلاء ولم يتعرض في الجواب لبيان وجه الوصفية فيه ولعله ادعى كونه ظاهراً
غير محتاج الى البيان من حيث انه وان كان اسماً الا انه يشبه الصفة لاجل انه يطلق على الذات
المعينة تعيناً جنسياً وهو الممكن لذاته المحتاج في ترجح احد طرفيه على الاخر الى مرجح
مع ملاحظة معنى قائم به وهو كونه بحيث يعلم به الصانع وهذا القدر من ملاحظة المعنى وان
كان لا يقتضي الوصفية كما في الرجل والكتاب والامام ونحو ذلك الا انه يكون سبباً لتشبيه
الاسم بالصفة فظهر ان العالم اسم يشابه الصفة من حيث كونه موضوعاً للذات مع ملاحظة
معنى قائم به وهو كونه يعلم به الا ان هذا القدر من الوصفية لا يقتضي صحة جمعه بالواو
والنون بل لا بد معه من كون اللفظ مختصاً بالعقلاء والعالم ليس كذلك وهو ظاهر لان بعض
ما تحته من الاجناس عقلاء كالملائكة والانس والجن وبعضه غير عقلاء فلدفع هذا قال
المصنف وغلب العقلاء لشرفهم وفضلهم على غير العقلاء من اجناس العالم فجمع كما يجمع
العقلاء المختصة بهم ولا ايراد على هذا التقرير الذي اورده الفاضل الطيبي بقوله
كون الذات بحيث يعلم به الصانع ليس صفة للعقلاء اذ الجمادات ايضاً مما يعلم به و
انما يرد ذلك على تقرير الكشاف واختلف في اعداد اجناس العالم فقيل لله تعالى الف عالم
ستمائة في البحر واربعمائة في البر وقيل ثمانية عشر الف عالم الدنيا عالم منها و
ما العمران في الخراب الا كفسطاط في الصحراء وقيل اربعون الف عالم الدنيا من شرقها
الى مغربها عالم واحد وقيل ثمانون الف عالم اربعون الفاً في البر واربعون الفاً في البحر

جمعه بيانا

وقيل مائة الف عالم اذ روي ان الله تعالى خلق مائة الف قنديل وعلقها بالعرش والسموات
والارضين وما فيها حتى الجنة والنار كلها في قنديل واحد ولا يعلم احد ما في تلك القناديل
الا الله وقال كعب الاحبار لا يحصي عدد العالمين احد الا الله وما يعلم جنود ربك الا هو
قوله وقيل اسم وضع لذوي العلم اي قيل ان العالم اسم مشتق من العلم موضوعا للقدر
المشترك بين اجناس ذوي العلم وهي الملائكة والثقلين اي الانس والجن سميا به لثقلهما
على الارض فيطلق على كل جنس من تلك الاجناس وعلى مجموعها لا على كل فرد من افرادها فيقال
عالم الملائكة وعالم الانس وعالم الجن ولا يقال عالم زيد وليس المجموع من هذه الاجناس
بحيث يكون كل جنس منها من اجزاء العالم لا من جزئياته لانه يستلزم ان لا يجوز جمعه اذ
لا تعدد فيه كما مر فعلى هذا لا يطلق اسم العالم على الاعراض ولا على الجمادات ولا على الحيوانات
الغير العاقلة فاضافة الرب الى العالمين يوهم ان يكون ربوبيته تعالى بالنسبة الى اجناس
ذوي العلم فقط مع انه رب آحاد الخلائق كلها فلما اشار الى دفعه بقوله وتناوله
لغيرهم على سبيل الاستتباع اي تناول الربوبية لغير ذوي العلم وانفهامه من قوله رب
العالمين ليس بطريق استعمال لفظ العالمين فيما يعم العقلاء وغيرهم حقيقة او مجازا بل بطريق
انفهام المدلول التزامي من اللفظ المستعمل فيما وضع فان كونه تعالى ربا ومالكا لاشرف المخلوقات
وهم العقلاء يستتبع اي يستلزم ربوبيته لغيرهم كما اذا وصفت السكين بانه يقطع
الاشياء الصلبة كالحديد فانه يستتبع ان يقطع اللحم والخبز ونحوهما والمحشي لم يرض بهذا
الوجه حيث نقله بقوله وقيل لان هذه الصيغة لم يستعمل الا فيما يكون آلة بين الفاعل
والمنفعل كالقالب والطابع ولم يوجد استعماله في نفس الفاعل حيث لم يسمع ناصر وضارب
بمعنى ناصر وضارب ومع هذا يكون التناول بطريق الاستتباع وعلى الاول يكون استعمال
اللفظ فيما وضع له قوله وقيل عني به الناس ههنا اي قيل ان العالم في الاصل اسم لما يعلم به الا
ان المراد به ههنا هو الناس وحده ولعل وجه التخصيص ان المقصود بالذات من التكليف بالاحكام

وبيان

بالاحكام وبيان الحلال والحرام بارسال الرسول وانزال الكتاب هو الانس فان النبي بعث
للعالمين نذيرا فانه لا يخفى ان ليس المراد بالعالمين فيه جميع المخلوقات من اولي العلم وغيرهم ولا يبعد
ان يراد بهم كافة الناس لكونهم الاصل في تبليغ الاحكام ويؤيده قوله تعالى حكاية عن لوط عليه السلام
أتأتون الذكران من العالمين فان المراد بالعالمين فيه هو الناس فقط وهو ظاهر فيكون لفظ العالم
اسما للقدر المشترك بين افراد نوع البشر بان يجعل كل فرد منها بمنزلة جنس واحد من اجناس
المخلوقات اذ ما من موجود من المخلوقات الا وله شامل لكل فرد منها فيكون جمعه باعتبار افراد
نوع واحد هو الانس لا باعتبار الاجناس ولم يرض المحشي به ايضا لان التخصيص بلا دليل
يعتد به خلاف الظاهر قوله على نظائره فان العالم من قبيل ما يلحقه الجمع بالجمع لان كله ما في معنى الجمع وقوله
يعلم بها اي تلك النظائر صيغة للنظائر قوله وللذلك اي ولكثرة لما على النظائر سوى بين النظم
فيهما الظاهر ان يقال بين النظر فيهما لا تفاؤ بين التعدد وكانه اكتفى بالتعدد والمعنى ان الآثار
من تعدد فيهما فرق ان النظر في احدهما غير النظر في الآخر قال تعالى وفي الارض آيات للموقنين وفي
انفسكم افلا تبصرون وقال تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كما ان
في الارض دلائل دالة على كمال علمه وقدرته وحكمته من كونها على هيئة الدحو واستقرارها بالجبال الرواسي
واختلاف اجزائها بالخواص والكيفيات والتي لها على انواع المعادن والحيوانات والنباتات
وغير ذلك من الحالات كذلك في انفس الانسان دلائل من كونهم على هيئات لطيفة ومناظر بهية
وتمكنهم من الافعال الغريبة والصنائع العجيبة والكمالات المتنوعة بالقوى المختلفة والحواس المتفرقة
قوله وقرئ رب العالمين بالنصب قرأه الجمهور بالجر على النعت لله او البدل منه وقرئ مرفوعا
على القطع من التبعية فيكون خبر المبتدأ المحذوف اي هو رب وقرئ منصوبا وذكر لها ثلاثة اوجه
الاول القطع من التبعية والثاني كونه منادى مضافا وهو اضعف الوجوه لانه يؤدي الى الفصل
بين الصفة والموصوف والثالث كونه منصوبا بفعل مقدر يدل عليه لفظ الحمد تقديره
نحمد رب العالمين ولم يجعل العامل نفس المصدر لقلة اعمال المصدر المحلى باللام ولانه

يفضي الى الفصل بينه وبين معموله بالخبر واعلم ان الصفة قد تنقطع عن التبعية للموصوف
بان تخالفه بالاعراب اذا كان الموصوف معلوما بدون صفته غير محتاج الى التوضيح الحاصل
بها وكانت الصفة دالة على المدح او الذم او الترحم وقد تتبعه في الاعراب وعلى تقدير كونها
مقطوعة جاز الامران النصب باضمار فعل لائق والرفع على انها خبر مبتدا محذوف ولا يجوز
اظهار هذا الناصب ولا هذا المبتدا نحو قوله الحمد لله اهل الحمد فانه يروى بنصب اهل
ورفعه اي اعني اهل الحمد او هو اهل الحمد واذا تكررت الاوصاف والحالة هذه كنت مخيرا
بين ثلثة اوجه اتباع الجميع وقطع الجميع وقطع البعض واتباع البعض الا انك اذا اتبعت
البعض وقطعت البعض وجب الابتداء بالاتباع ثم تاتي بالقطع من غير عكس كمررت بزيد
الفاضل الكريم لئلا يلزم الفصل بين الصفة والموصوف بالجملة المقطوعة قوله وفيه دليل
وذلك ان الرب وان كان بمعنى المالك الا ان المالك انما يقال له رب لحفظه مملوكه وتربيته
اياه وحفظ المملوك وتربيته انما يكون بعد زمان حدوثه وهو زمان بقائه وابقاء الوجود
الحاصل في زمان الحدوث فيما بعده من الازمنة نوع من تربية الممكنات فلما كان تع رب العالمين
في زمان بقائهم لزم ان يكونوا يتعقب لهم ايضا لما مر ان البقاء ايضا من وجوه التربية وفيه
نفي افتقار الممكنات حال بقائها الى المبقي بدليل العقل ايضا وهو ان البقاء عبارة
عن دوام الوجود فكما ان اتصاف الممكن بالوجود في زمان حدوثه لم يكن مقتضى ذاته لان
نسبته الى وجوده وعدمه كذلك بقاء ذلك الوجود واتصاف الممكن في الزمان الثاني وما بعده
ليس مقتضى ذاته لان الاستواء نسبته الى طرفي الوجود والعدم امر لازم لحقيقة ذاته فكما استحال
اتصافه بالوجود في الزمان الاول استحال اتصافه اياه في الزمان الثاني فكما ان اتصافه بالوجود
في زمان الحدوث مستند الى المؤثر كذلك اتصافه به فيما بعده من الازمنة
مستند اليه ايضا والاول هو اتصافه باصل الوجود والثاني هو اتصافه ببقاء الوجود
نعم وجوده استمراره في التزام محتاج الى المؤثر كونه مربيا على ان كون التسمية من الفاتحة كما هو مذهبه قوله للتعليل
اذ كرر بنظم الرحمن
الرحيم

للتعليل على ما سنذكره يريد به قوله الآتي واجراء هذه الاوصاف قوله ويعضده اي يقوي قراءة مالك
بالالف ووجه التقوية انه يدل على انه تع مالك الامور كلها في يوم الدين والقرآن يفسر بعضه بعضا
ويتعاضد بعضه ببعض وقيل انه يدل على ذلك لانه تع بعد ما نفى مالكية احد في حق احد شيئا
من الامور على سبيل العموم في الاحد وفي الشيء المملوك اثبته بلام الملك في قوله لله ان جميع الامور
مملوك له تع في ذلك اليوم لا يشاركه احد في مالكية شيء منها وهذا المعنى هو معنى مالك يوم الدين
بالالف فتعاضدا انما رجح قراءة ملك بدون الالف بوجوه ثلثة الاول انها قراءة اهل الحرمين
وهم اولى الناس بان يقرؤا القرآن غضا طريا كما انزل وقرآتهم الاعلون رواية وفصاحة
وقد رد انهم قراء البصرة والشام وحمزة من الكوفيين والثاني ان الآية بحسب القراءة يكون مناسبا
لقوله تع لمن الملك اليوم من حيث اشتراكهما في الدلالة على انه تع وصف ذاته بانه الملك يوم
القيمة والقرآن يتناسب معانيه في الموارد والثالث ان الملك ادل على التعظيم بالنسبة الى
المالك لان التصرف في العقلاء المامورين بالامر والنهي ارفع واشرف من التصرف في الاعيان
المملوكة التي هي العبيد والاماء والملك من حيث انه ملك اكثر تصرفا من المالك من حيث انه مالك
واقدر على تدبير متصرفاته واقوى تمكنا من الاستيلاء عليها والشيء يوصف بالمالكية بالنسبة
الى شيء قليل حقير ولا يوصف بالملكية الا بالنسبة الى شيء كثير خطير فالملك اشمل واكثر احاطة من
المالك فان قيل بل الامر بالعكس فان المالك يضاف الى الافعال والذوات العاقلة وغير العاقلة فيقال مالك
التصرف ومالك الدواب والانعام ومالك العبيد والاماء والملك لا يضاف الا الى الاحرار من
الناس فيقال ملك الناس وملك العرب والعجم فالمالك اكثر احاطة من الملك اجيب بان عدم
اضافة الملك اليها ليس لعدم شمول حكم الملكية اياها من التصرف والاستيلاء بل من جهة انه انما يضاف
عرفا الى ما فيه انقياد وامتثال وينفذ فيه التصرف بالامر والنهي فان قيل لا نم ان الملك اكثر
تصرفا بل الامر بالعكس فان المالك له التصرف في مملوكه بالبيع والاتلاف والهبة وليس كذلك للملك
في رعاياه اجيب بان المقصود بيان ان قراءتها ارجح وابلغ نظرا الى معناه اللغوي لا بالنظر

الى معناه العرفى الفقهى ولا يجى فى المالك بل الملك من الوجه الذى ذكرته نظرا الى معنى اللغوى لان معنى
الملك لغة من له التصرف فى اهل الانقياد والامتثال مطلقا اى سواء كان ذلك التصرف مشروعا
ام لا فللملك ان يتصرف فى الرعايا بما يشاء كما لا يكون مملوكه وكون ذلك التصرف حقا وليس بحق فيما لا يعتبر
فى الملك ولان المالك لغة بل شرعا وذكر فى ترجيح قراءة ملك وجه آخر وهو انه تعالى مدح وصف
ذاته المقدس بالربوبية اى وصفه بالملكية فى خاتمة كتابه الكريم حيث قال قل اعوذ برب الناس ملك
الناس فناسب ان يكون فاتحته كذلك ورجح قراءة عاصم بان مالكا اكثر حرفا من ملك فكان قراءته اكثر ثوابا
لقول النبى عم من قرأ القرآن كتب الله له بكل حرف عشر حسنات ومحيت عنه عشر سيئات ورفعت له
عشر درجات وقيل عليه لا ترجيح بزيادة الحرف لان الصحابة رضى الله عنهم اختلفوا فى فارهين وفرهين
وحاذرون وحذرون وناخرة ونخرة فلم يحتج احدهم على صاحبه بزيادة الحرف وانما رجحوا بزيادة
المعنى وقيل ترجيح احد القراءتين على الاخرى غير مرضى لان كلتيهما متواترة والملك وان كان
اعلى من المالك غير ان الملك يطمع منك والمالك انت تطمع منه وليست لنا طاعة ولا خير الا ان نستطيع
ان نطلب منه ذلك بل نريد ان نطلب منه يوم القيمة الشفع والمغفرة واعطاء الجنة بمجرد
الفضل فلهذا السبب قال الكسائى اقرأ مالك يوم الدين لان هذه القراءة هى الدالة على الفضل
الكثير والرحمة الواسعة وايضا ان الملك اذا عرض عليه العسكر لا يقبل الا الاقوياء الاقحاء
ويرد المرضى والضعفاء ولا يعطيهم شيئا من المرسوم والمالك يعالج المرضى ويعين الضعفاء
مما يليه فالقراءة بلفظ المالك اوفق للمذنبين والمساكين ويدل على ذلك ما روى عن ثعلب
انه قال اذا اختلف الاعراب فى القرآن عن السبعة لم افضل اعرابا على اعراب فى القرآن فاذا
خرجت الى كلام الناس فضلت الاقوى وقال ابو شامة قد اكثر المصنفون فى القراءة
والتفاسير من الترجيح بين هاتين القراءتين وليس بمحمود بعد ثبوت القراءتين وصحة اتصاف
الرب تعالى بهما حتى انى اصلى بهذه فى ركعة وبهذه فى ركعة فان قيل ما الحكمة فى ان مالك فى هذه
قرئ بالالف وبدونها ولم يقرأ ملك الذى فى سورة الناس بالالف اجيب عنه بان رب

الناس

38

رب الناس فى تلك السورة افاد كونه مالكا لهم فلو قرئ بعده مالك الناس للزم التكرار فتعين
ملك الناس ليفيد انه تعالى كما انه مالك الناس فهو ملكهم ايضا فان قلت فعلى هذا يلزم التكرار فى هذه
السورة على قراءة مالك يوم الدين بعد قوله رب العالمين لان مالك العالمين يكون مالكا يوم الدين
قطعا فذكره بعده تكرار واجيب عنه بان المراد بالعالمين الاشياء الموجودة فى الدنيا فلا تكرار ولو سلم
ان رب العالمين بمعنى مالك الاشياء كلها مطلقا اى فى الدنيا والعقبى فنقول ان مثله فى التنزيل
كثير يذكر العام ثم الخاص تعظيما للخاص قوله وقرئ ملك بالتخفيف اى باسكان اللام تخفيفا
كما فى كتف وعضد وقرئ ملك بلفظ الماضى ونصب اليوم وهى احب الى ابى حنيفة وهى قراءة حسنة
لاحتمالها معنى القراءتين لجواز كونه من الملك والملك فان المالك ماخوذ من ملكه يملكه والملك
ماخوذ من ملك اللازم بسبب نقله الى فعل بالضم والجملة الفعلية فى محل الجر على انها صفة
لموصوف محذوف كما فى قوله انا ابن جلا والتقدير اله ملك يوم الدين واله المقدر نكرة
موصوفة فلذلك جاز ابداله من المعرفة وهى لفظ الجلالة وملك ان قرئ منونا سواء كان مرفوعا
او منصوبا بالف او بغير الف يكون يوم الدين منصوبا على الظرفية وهو ظاهر قوله كما تدين
تدان اى كما تفعل تجازى بفعلك سمى الفعل المبتدأ جزاء والجزاء هو الفعل الواقع بعده
ثوابا كان او عقابا للمشاكلة كما سمى جزاء السيئة سيئة فى قوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها مع ان
الجزاء المماثل ماذون فيه شرعا فيكون حسنا لا سيئا وكذا الكلام فى دناهم كما دانوا اى جازيناهم
كما فعلوا قوله ودناهم جواب لما فى البيت السابق وهو قوله فلما صرح الشر فامسى وهو
عريان ٭ ولم يبق سوى العدوان دناهم كما دانوا ٭ يقال صرح الشىء اى انكشف وصرحه غيره
اى كشفه واظهره وصيره ورثه عريانا عبارة عن كمال ظهوره بحيث لم يبق فيه خفاء اصلا والمعنى
فلما ظهر الشر كمال الظهور ولم يبق بيننا وبينهم الا الضرب بالاسياف وتعين استعمال الظلم
والعدوان جازيناهم بمثل ما ابتدؤنا به ومثله كما تحصد تزرع وكما تزرع تحصد وانه
القى يوما كما هو دابنا قوله ويوم الدين يوم الجزاء يعنى ان المراد بالدين هنا الجزاء وقيل

[Margin notes:]

[illegible]

اى كما تفعل تجازى بفعلك

صفحت عنه اى عفوت عنه وتجاوزت

البيت لسهل بن شيبان من قصيدة مطلعها
صفحنا عن بنى ذهل وقلنا القوم اخوان ٭
عسى الايام ان يرجعن قوما كالذى كانوا ٭

سهل الدين

بحث

الدين الطاعة ومنه قوله تعالى ومن احسن دينا اى طاعة فقوله مالك يوم الدين بمعنى مالك اليوم
الذى لا ينفع فيه الا الدين وله معان أخر العادة والشأن كما فى قول الشاعر تقول اذا درأت لها
وضينى أهذا دينه ابدا ودينى والدرء بالفتح العوج يقال اقمت درء فلان اى اعوجاجه
والوضين بطان منسوج يشد به الهودج وقد يكون بمعنى التعبد وبمعنى الاذلال والاستعباد
وبمعنى الذلة يقال دنته فدان اى قهرته فذل واطاع ودانه دينا اى اذله واستعبده وفى الحديث
الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت وبمعنى القضاء كما فى قوله تعالى ولا تأخذكم بهما رأفة
فى دين الله اى فى قضائه وحكمه وشريعته وبمعنى الحال كما سئل بعض الاعراب فقال لو كنت
على دين غير هذه لاجبتك اى على حالة والدين الاسلام ويقال دينت فلانا يدان اذا حمل
على مكروه ومنه قيل للعبد مدين وللامة مدينة **قوله** اضافة اسم الفاعل الى ما اورد ان يقال
كيف صح وقوع مالك يوم الدين صفة للمعرفة مع انه بحسب الظاهر يمكن لكون اضافة لفظية من حيث
انها من اضافة الصفة الى معمولها اشار الى جوابه بما محصوله انها ليست من قبيل الاضافة الى المعمول
لان اسم الفاعل والمفعول وان جاز عملهما فى المرفوع وفى الظرف وفى الجار والمجرور وفى الحال وفى
المفعول المطلق مطلقا اى سواء كانا لاحد الازمنة الثلثة او كانا للاطلاق المستفاد منه الاستمرار
الا ان عملهما فى المفعول به ونحوه مشروط بكونهما للحال او الاستقبال ومالك ههنا ليس كذلك بل هو
للاطلاق المستفاد منه الاستمرار او للزمان الماضى بتنزيل زمانه الذى هو يوم القيمة منزلة الماضى
من حيث انه امر محتوم محقق الوقوع فكانه قد وقع ومضى على طرز قوله تعالى وسيق الذين
وقوله ونادى اصحاب النار وعلى كلا التقديرين لا يكون عاملا فلا تكون اضافة الى معموله
فكانت معنوية حقيقية لتعريف المضاف من المضاف اليه فلذلك صح وقوعه صفة للمعرفة
ولم يتعرض لاضافة ملك مع انه ارجح القراءتين عنده لعدم الاشتباه فى اضافة معنوية
لانه من اضافة الصفة المشبهة الى غير معمولها فانها تبنى من الفعل اللازم وان اخذت من
المتعدى يجعل الفعل لازما ثم تبنى منه الصفة المشبهة فلذلك لا يعمل النصب ابدا الا بكره الى فعلهم

39

فى قوله تعالى فى تمثيل الاضافة اللفظية او الصفة المشبهة الى فاعلها كملك يوم الدين مثل رب العالمين
على القول بان رب نعت فان الاضافة فيهما معنوية وانما تكون لفظية اذا اضيفت الى فاعلها كما
فى حسن الوجه **قوله** على الاتساع اى الاتساع فى الظرف ان ينصب نصب المفعول به بلا تقدير فى
كقوله ويوم شهدناه سليما وعامرا جعل اليوم مشهودا على الاتساع وهو مشهود فيه او يضاف اليه
على طريقة الاضافة الى المفعول به اى بان يكون الاضافة بمعنى اللام لا بمعنى فى كما فى نحو ضرب اليوم ومكر
الليل كما ذهب اليه النحويون فى مثله فانه كلام ظاهرى صادر ممن يقصر نظره على اعتبار المعنى الاول وعلى
تطبيق اللفظ عليها واما علماء المعانى والبيان وهم المحققون الذين يبرزون ارتفاع شأن الكلام
برعاية الاعتبارات المناسبة للحال والمقام فهم يعدون مثله من قبيل المجاز الحكمى النسبى المسمى بالاسناد
المجازى وهم يذهبون فيه الى طريق الاتساع فى الظرف ولا يقدرون كلمة فى ويجعلون اليوم ضاربا والليل
ماكرا كما يجعلون النهار صائما ويجعلون الليل قائما معروفة ويوم الدين مملوكا مع ان المملوك فى الحقيقة
جميع احوال الدار والملوك ما فيه من الامور ويجعلون الاضافة فى جميعها بمعنى اللام فالقول بان الاضافة
قد تكون بمعنى فى كلام اهل الظاهر واهل الدار منصوب بسارق لاعتماده على حرف النداء كقولك
يا ضاربا زيدا او يا طالعا جبلا وسره ان النداء يناسب الذات فاقتضى تقدير موصوف اى شخصا
ضاربا فكان كانه معتمد على صاحبه الذى هو الموصوف فان اسم الفاعل مثلا موضوع لذات مبهمة قام بها
الحدث الذى هو مأخذ اشتقاقه والذات التى حالها كذلك لا يقتضى لا فاعلا ولا مفعولا فاشترط لعمله تقويته
بذكر ما يخصص تلك الذات المبهمة قبله سواء كان مبتدأ او ذا الحال نحو زيد ضارب اخوه او فى الاصل
نحو كان زيد ضاربا اخوه وان زيدا ذاهب غلامه او موصوفا نحو جاءنى رجل ضارب زيدا او
ذا الحال نحو جاءنى زيد راكبا جملا فان قلت قد مر ان الليل اوقعت موقع المفعول به واضيف اليها
لا سارق من غير تقدير فى فكيف ينصب به اهل الدار ايضا قلت جوابه يتضح بالكشاف من معنى قوله
ومعناه ملك الامور يوم الدين فانه يفصح بان اجراء الظرف مجرى المفعول به لا بمعنى تقدير فعنده
عدم ذكر المفعول به لما وجب تقديره كان مفعولية الظرف كونه صريحا اصلى وبقى الكلام فى انه لم قدر

المفعول في الآية بعد اجراء الظرف مجراه فنقول لا يلزم من جعل المفعول فيه بمنزلة
المفعول به وعدم كون الاضافة بمعنى في ان يكون الظرف مفعولا به حقيقة حتى لا يستغني
عن تقدير المفعول به بل المقصود الاصلي من هذا الاتساع هو الظرفية ايضا على طريق
الكناية فان مالكية يوم الدين مستلزمة لمالكية الامور الواقعة فيه لكنها عدل عن الاصل
الى طريق الاتساع لكونه ابلغ من الاصل فانك اذا تأملت فيما بين ان يقال فلان صاحب
الزمان ومالك الدهر وبين ان يقال مالك الامور في الزمان وجدت الاول ابلغ في
الدلالة على استغراق الامور المملوكة وعمومها لان تملك الزمان يستلزم تملك ما فيه على
ابلغ وجه ويشهد على عموم المفعول ايضا حذفه بلا قرينة الخصوص ونظيره في كون
الطريقة المعدول اليها كناية عن الاصل المعدول عنه للمبالغة قول البحتري شجوُ
حسّادِه وغيظ عداه ان يرى مبصر ويسمع واعٍ فانه جعل الفعل المتعدي لازما ثم
كنى به عن المتعدي حيث عبر بقوله ان يرى مبصر ويسمع واع عن قوله ان يرى مبصر آثار
محاسن الممدوح ويسمع واع حيث محامده وذكره الجميل بادعاء ان مجرد تحقق الرؤية
والسماع مستلزم لرؤية تلك الآثار وسماع تلك المحامد جميعا ولو سلك اي ما هو الاصل
وهو طريق الظرفية والتعدية لم يفد الكلام هذه المبالغة قوله اوله الملك بكسر الميم اي
المالكية قوله على طريق ونادى اي على طريقة تنزيل المستقبل المتحقق الوقوع منزلة
الماضي وهو اشارة الى دفع ما يقال كيف يصح ان يكون مالك بمعنى الماضي وقد ثبت ان المعنى
على ظرفية يوم الدين وهو لم يجئ بعد قوله لتكون الاضافة حقيقية تعليل لكون المعنى على احد
الوجهين المذكورين المعنى او الاستمرار قوله والمعنى يوم جزاء الدين يعني ان المعنى سواء كان
المراد بالدين هنا الشريعة او الطاعة هو مالك يوم جزاء الدين بتقدير المضاف وقوله
مالك يوم جزاء الطاعة معناه ظاهر بما تقدم واما معنى مالك يوم جزاء الشريعة فمحمول
على يوم جزاء احكام الشريعة فعلها وما كان كل منها غير خال عن التكلف والتعسف آثر

حتى يستغني عنها

وهو الهم والحزن

يعني الاعداء

آثر كونه بمعنى الجزاء ولم يرض بهما قوله وتخصيص اليوم بالاضافة اي باضافة مالك اليه مع انه تع
مالك للامور كلها في جميع الايام والاوقات او باضافة ملك اليه ان قرئ بدون الالف قوله اما لتعظيمه
علة للاول اي لتعظيم ذلك اليوم فانه يوم عظيم الهول يعرض فيه الخلائق للملك العدل الذي لا
يعزب عن علمه مثقال ذرة وقوله لتفرده تع بنفوذ الامر فيه علة للثاني ولو كان علة للاول ايضا
لكان الظاهر ان يقال او لتفرده بمالكيته فيه بخلاف الدنيا فان الولاة والقضاة ونحوهما يملكون فيها
امورا فانه تع ينفرد بالملك في ذلك اليوم لزوال ملك الملوك وانقطاع امرهم ونهيهم قوله لمن
الملك يومئذ الحق للرحمن وذكر في تفسير الكواشي ان اليوم هو المدة من طلوع الشمس الى غروبها
عرفا ومن طلوع الفجر الثاني الى غروبها شرعا وهو الوقت لغة ليلا كان او نهارا طويلا كان او
قصيرا او المراد به في الآية الوقت لعدم الشمس ثمه قيل في اختيار يوم الدين على يوم القيمة و
سائر الاسماء رعاية للفاصلة وافادة لعموم فان الجزاء يشمل جميع احوال الآخرة الى
قوله من كونه ربا للعالمين موجدا لهم يدل على هذه الصفة لفظ الرب فانه سواء كان
مصدرا وصف به للمبالغة او نعتا يشتمل على معنى التربية التي هي تبليغ الشئ الى كماله شيئا
فشيئا وهو كما يكون بافاضة توابع اصل الوجود من الكمالات يكون ايضا بافاضة اصل الوجود
وابقائه قوله منعما عليهم الى قوله وآجلها يدل عليه الرحمن الرحيم والمناسب لاختياره
قراءة الملك على المالك فيما سبق ان يذكر عند تعداد الصفات الجارية على الله تع كونه
ملكا لهم يوم الثواب والعقاب الا انه ذكر بدله كونه مالكا لامورهم وبين وجه اجرائه
على اسم الله تع لاجل انه قدم هذه القراءة اولا في الذكر حتى كتب نظم القرآن في كتابه
على هذه القراءة ولم يتعرض لكونه ملكا لهم عند بيان وجه الاجراء اكتفاء بذكر كونه مالكا لانه
لا اشتراكهما في الاجراء المذكور وما يتفرع عليه من افادة التعليل قوله للدلالة خبر لقوله
واجراء هذه الاوصاف قوله لا احد احق به تاكيد للقصر المستفاد من قوله انه الحقيق
بالحمد فانه قصر قلب قصد به رد ما زعم انه ادونه تع بكونه احق بالحمد والثناء في قصر القلب

ان يؤكد بلا غير اى لا غير المقصور عليه وفي قصر الافراد وهو الذي يرد به زعم مشاركة
غير المقصور عليه في الحكم انما يؤكد بنحو وحده والظاهر انه ينبغي في التأكيد المذكور تعيين ما
اثبت للمقصور عليه وهو كونه حقيقا بالحمد الا انه نفى الاحقية للاشعار بان اصل الاستحقاق
ثابت لغيره تعالى ثم بينا بطريق الاضراب ان استحقاق الغير بالحمد استحقاق ظاهري والمستحق
على الحقيقة ليس الا هو عز وجل **قوله** فان ترتب الحكم على الوصف يشعر بعليته لبيان
لوجه دلالة الاجراء المذكور على انه تعالى هو الحقيق بالحمد دون غيره فان مجموع صفات الاربع
اذا كانت علة لاستحقاق الحمد حقيقة وجب ان يختص الحمد به تعالى لان شيئا من الاوصاف المذكورة
لا يوجد في غيره تعالى فضلا عن المجموع فلا يستحق الغير حقيقة وهذا هو الذي وعد قبل
بقوله كما سيأتي للتعليل على ما سنذكره وقد ذكر قبل ذلك وجه ذكره في التسمية حيث
قال وانما خص التسمية بهذه الاسماء ليعلم العارف الخ فان قيل الظاهر ان المراد بالحكم هو
الحكم المستفاد من قوله الحمد لله وهو ليس بمترتب على الاوصاف المذكورة بل هي مترتبة
عليه قلنا لا نسلم بل الحكم مترتب عليها لان ملاحظة اتصاف الذات بتلك الاوصاف متقدمة
على الحكم فيكون الحكم مترتبا عليها من حيث المعنى وان كانت متأخرة في اللفظ **قوله** وللاشعار
عطف على قوله لبيان لانه ذكر للاجراء المذكور فائدتين الاولى ان يكون الكلام بمنطوقه دليلا
على اختصاص الحمد به تعالى بواسطة اشعاره بان تلك الاوصاف علة للحكم وبالعلم القطعي
بان تلك العلة منتفية عما سواه تعالى وان انتفاء العلة مستلزم لانتفاء المعلول والثانية
ان يكون الكلام بمفهوم المخالف دليلا على اختصاص العبادة به تعالى وذلك لانك اذا قلت
الحمد لمن اتصف بهذه الاوصاف كان مفهوم المخالف ان من لم يتصف بها لا يليق لان يحمد واذا
لم يكن لائقا لان يحمد فعدم كونه اهلا لان يعبد اولى فيكون اجراء تلك الاوصاف عليه تعالى
باعتبار المفهوم دليلا على ما بعده وهو اياك نعبد وهذه نكتة لطيفة خفي عنها الكشاف
قوله لا يستاهل اى لا يليق وانكر الجوهري استعمال يستاهل في هذا المعنى حيث قال

يعني كونه الرحمن الرحيم

الاهالة

قال الاهالة الودك وهو دسم اللحم والمستأهل الذي يأخذ الاهالة او يأكلها وتقول فلان اهل
لكذا ولا تقل مستاهل والعامة تقوله انتهى الا ان صاحب الكشاف قال في الاساس فلان
اهل لكذا وقد استاهله وهو مستاهل له سمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا ولما
ذكر فائدة اجراء مجموع الاوصاف الاربعة على ذات المحمود شرع في بيان فائدة كل واحدة
منها على حدة وفرعه على ما قبله بالفاء لانه تفصيل له والتفصيل متفرع على الاجمال وهذه الصفات
الاربع التي هي كونه تعالى ربا ورحمانا ورحيما ومالك يوم الدين مع اشتراكها في كونها محمودا
عليها بحيث تفيد اختصاص الحمد به تعالى في نفس الامر فان كل واحدة منها باعتبار ترتب الحمد عليها
وعليتها له واختصاصها به تعالى من الوجه الذي وقعت صفة له تعالى تفيد الاختصاص المذكور في نفس
الامر لان اختصاص العلة بالشيء في نفس الامر يفيد اختصاص الحكم به فيها كما يفيده مجموعها فان
بينها فرقا من وجه آخر كل واحدة منها ظاهر في كل واحدة من تلك الصفات فان الصفة الاولى من
حيث دلالتها على الايجاد والتربية اللتين لا شك في انهما يوجبان الحمد فالظاهر فيها كونها اشارة
الى موجب الحمد وهو الانعام بالايجاد الذي هو اصل جميع النعم وبالتربية المتفرعة عليه والصفة
الثانية والثالثة الظاهر فيهما كونهما اشارة الى ان صدور تلك النعمة التي توجب الحمد عنه تعالى انما هو
بطريق التفضل والاحسان الاختياري لما تقرر ان الرحمة في العرف واللغة هي رقة القلب
وانعطاف نحو المرحوم يجب لحملانه على ان يتفضل ويحسن اليه باختيار منه من غير توقع عوض منه
ولا غرض آخر سوى الاحسان اليه ولما استحال وصفه تعالى بالرحمة باعتبار المبادي التي هي انفعالات
اريد بها الغايات التي هي الافعال الاختيارية فكانه قيل رب منعم بالايجاد والتربية ثم انه
مختار في ذلك الانعام فلما اشار بقوله رب العالمين الى انه منعم بنعمتي الايجاد والتربية اشار
بقوله الرحمن الرحيم الى ان ذلك الانعام انما هو على سبيل التفضل والاحسان بطريق الاختيار
لا كما زعمت الفلاسفة من انه تعالى موجب بالذات لا يصدر عنه المعلول الا بالايجاب والاضطرار
ولا كما زعمت المعتزلة ايضا انه تعالى يجب عليه اثابة العبد المطيع بسبب سوابق اعماله

القاطعة وعقابه بما اسلفه من المعاصي وكل من المذهبين بنافي الاختيار اما منافاة القول بانه
موجب بالذات فظ واما منافاة القول بانه يجب عليه تع بمقتضى الحكمة شيء بسبب سابق
فلان الوجوب عليه تع عندهم ليس كالوجوب على العبد حتى لا ينافي الاختيار بل بمعنى عدم قدرته
على الترك فقوله قضية لسوابق الاعمال علة للوجوب عليه والقضية والقضاء الحكم وقوله حتى
يستحق به الحمد متعلق بقوله مختار فيه من حيث انه ما بعد بيان اره وحتى التسبيبة فيكون قوله
يستحق مرفوعا مسببا عما قبله قصد به الكمال على طريق حكاية الحال الماضية فانه لو لم يكن مختارا فيه
بل صدر منه للايجاب ذاته او للوجوب عليه بسبب سابق لم يستحق به الحمد لما عرفت ان المحمود عليه
يجب ان يكون اختياريا والصفة الرابعة الظاهر فيها كونها لبيان ان كونه تع مختصا بالملك متفردا به
امر محقق لا اشتباه فيه من حيث انها وهي كونه تع مالك يوم الدين مما لا يتصور ان يشاركه
تع فيه غيره بوجه ما بخلاف الاوصاف السابقة فان كل واحد منها وان كان مختصا به تع لا يشاركه
احد في شيء منها على الوجه الذي ثبت له تع الا ان للعبد حظا فيها يتصور بسببه نوع مشركة فيها واختصاص
مالكية الامور في ذلك اليوم به تع يوجب اختصاصه بالحمد وظهر بهذا التقدير ان قوله فالوصف
الاول الى تفصيل ما سبق من ان ترتب الحكم على مجموع الاوصاف يشعر بعليتها له وان اختصاص العلة
التي هي المجموع به تع يستلزم اختصاص الحكم به فليفهم وتضمن الوسط التمهيد عطف على تحقق
الاختصاص ثم انه اي الشان اشارة الى ان الكلام فيه التفات من الغيبة الى الخطاب لان التحقيق
بالحمد والاوصاف الجارية عليه كما مذكور بطريق الغيبة ثم انتقل منه الى طريق الخطاب حيث قيل اياك
بتميزها صفة لقوله عظيم الشان اي تميز ذلك الحقيق بتلك الصفات تعلق العلم الى جواب
لما خوطب تقريبا على تعينه الجاري منزلة المشاهدة والحضور اي خوطب ذلك المعلوم المعين
بسبب ذلك التعين الكامل المنزل منزلة تميز الحاضر المشاهد من اجل قوة ذلك التميز العلمي
الحاصل باجراء الاوصاف او بقوله اياك وهذه النسخة موافقة لما في الكشاف وفي بعض النسخ
وتعلق بواو العطف وخوطب بدون الفاء على انه جواب لما نخصك بالعبادة والاستعانة

اى

42

اى نخصك ونميزك بهما ونقصرهما عليك ولا نعبد ولا نستعين غيرك على ان يكون الباء
داخلة على المقصور وقد تدخل على المقصور عليه كما في قولك الجن مختص بالكلام ليكون الخطاب
ابيان لغاية الالتفات اي الخطاب وبيان فائدتين الاولى انه ادل على اختصاص العبادة والاستعانة
به تع فانه لو قيل اياه نعبد واياه نستعين لاستفيد الاختصاص من تقديم ما حقه التاخير فانه موضوع
لافادة الاختصاص عرفا والالتفات الى الخطاب يؤكد المعنى المستفاد من التقديم ويتقوى ما فيه
مع التقديم المذكور من الاشعار بترتب الحكم على الوصف الدال على العلية من حيث ان الخطاب المذكور
ليس على حقيقته بل مبني على تنزيل التميز الحاصل من الاوصاف منزلة تميز الحاضر المشاهد فترتب
الحكم على الخطاب كترتيبه على تلك الاوصاف كانه قيل يا ايها الموصوف المتميز بهذه الاوصاف نخصك بالعبادة
والاستعانة ومن المعلوم ان ترتيب الحكم على الوصف يشعر بعليته له فكانه قيل نخصك بهما لاجل تميزك
بتلك الاوصاف وقد مر ان اختصاص علة الحكم باحد يستلزم اختصاص الحكم به فثبت ان الالتفات
المذكور يفيد اختصاص العبادة والاستعانة به تع كما يفيده التقديم فيكون الالتفات مع التقديم ادل
عليه من مجرد التقديم وذلك يتضمن الاشارة الى ان الحمد ينبغي ان يكون على وجه يوجب ترقي الحامد
من حضيض بعد الحجاب والغيبة الى ذروة قرب المشاهدة والحضور والى ان العبادة والاستعانة
لابد ان يكونا في مقام الاحسان وهو ان يعبد العبد ربه كانه يراه ويخاطبه اياك هو ما الثاني الاشارة
في قوله تع اولئك على هدى من ربهم كما سياتي تحقيقه ان شاء الله تع والغاية الثانية للالتفات
ما اشار اليه بقوله وللترقي من البرهان الخ وهو عطف على قوله ليكون والموجود في اكثر النسخ والترقي
بدون اللام فيكون معطوفا على الاختصاص ويكون التفضيل في لفظ ادل في حق المعطوف عليه زيادة
طريق الخطاب على طريق الغيبة في الدلالة على الاختصاص وهي التي يعبر عنه بالزيادة على ما اضيف اليه
وفي حق المعطوف الزيادة المطلقة لان الزيادة بالمعنى الاول يستلزم اشتراك المضاف والمزيد عليه
في اصل الدلالة على الترقي مع انه ليس في الوصول الى ذات المحمود عليه بطريق الصفات ترقي من الدلالة
على الترقي من العلم بطريق الدليل والبرهان الى مقام المشاهدة والعيان لان الوصول بطريق الصفات

بنى اول الكلام على ما هو مبادى حال العارف من الذكر والفكر والتامل فى اسمائه والنظر فى الآيات

والاستدلال بصنايعه على عظم شانه

وباهر سلطانه ثم قفى بما هو منتهى امره

وهو ان يخوض لجة الوصول ويصير من

اهل المشاهدة فيراه عيانا ويناجيه

شفاها اللهم اجعلنا من الواصلين الى العين

دون السامعين للاثر

انما هو من طريق البرهان ثم من قبيل العلم بالدليل وليس فيه شايبة المشاهدة والعيان حتى يكون مشتملا على الترقى من البرهان الى العيان ويكون نظر بين الالتفات الى الخطاب انه يدفى التلاوة على ذلك الترقى والعلم ان العطف فى قوله والانتقال من الغيبة الى الشهود من قبيل عطف التفسير ويحتمل ان يكون اشارة ثانيا للترقى والوجه الاول الترقى من الدليل الى المذكور كما لترقى من المقدمات الى النتيجة والثانى الترقى من الغيبة الى الحضور الآن اعتبار كون المدلول عيانا يؤيد كون العطف للتفسير وليس المراد من الشهود والمعاينة رؤية الحقيقة بالحد بالبصر وهو ظاهر قال عم انّ احدكم لن يرى ربه حتى يموت وقال عم نور انّى اراه حين قال له ابو ذر رض هل رايت ربك بل المراد به حالة تحصل للعبد عند رسوخه فى كمال الاعراض عما سواه تع وتمام توجهه الى حضرته بحيث لا يكون فى لسانه وقلبه ووهمه وسره غيره وهذه الحالة سميت مشاهدة لمشابهة البصيرة اياه فى اشتغال القلب والغالب به واشار اليها بعض العارفين بقوله خيالك فى عينى وذكرك فى فمى وحبك فى قلبى فاين تغيب **قوله** بنى اول الكلام الخ جملة مستانفة لبيان ما اجمله بقوله والترقى من البرهان الى العيان كانه قيل كيف يكون ذلك وما معناه فاجاب عنه بان قال بنى اول الكلام وهو من قوله الحمد لله رب العالمين الى قوله اياك والعارف فى مبدا احواله يتوجه الى جناب ربه بالمداومة على ذكره والتفكر فى اسمائه وصفاته وفى الآيات ونعمائه كالاستدلال على الصانع بمصنوعاته فى الانفس والآفاق فيتقرب اليه بانواع الطاعات واصناف الرياضات ويترقى من مقام الى مقام آخر اعلى من الاول حتى يستغرق بملاحظة جناب قدسه بحيث لا يلاحظ شيئا الا لاحظ ربه وما التفت لشئ الا ويرى ربه وهو آخر درجات السالكين واول درجات الواصلين وهو المسمى بمقام المشاهدة والمعاينة فاول السورة الكريمة ينبئ عن مبادى احواله فان الثناء عليه ذكر تع بصفات ذاته وافعاله ظاهر لا خفاء فيه وذكر اسم ذاته واجراء اسماء صفاته عليه ينبئ عن التفكر والتامل فى اسمائه وهذه الصفات لا شك فى انبائها لعظيم الآلاء من الايجاد والتربية والرحمة البالغة فى الدنيا وفى يوم الدين فلا جرم اشتمل اول الكلام على النظر فى الآلاء والحمد عليها والتعرض للعالمين والحكم عليهم بانه تع موجدهم ومربيهم

ومن عادة العرب التفنن فى الكلام والعدول من اسلوب الى آخر تطرية له وتنشيطا للسامع اى تزيينا

فيعدل من الغيبة الى الخطاب

ومن الغيبة الى التكلم وبالعكس

كقوله تعالى حتى اذا كنتم فى الفلك وجرين بهم

وقوله والله الذى ارسل الرياح فتثير سحابا

فسقناه

43

من قبيل الاستدلال بالصنايع على الصانع العظيم الشان وباهر السلطان ثم قفى اى عقب بما ينبئ عن منتهى المبادى بما هو منتهى امره وهو ان يخوض اى يدخل وسط بحر الوصول فان لجة الماء معظمه وبعيده العمق والغوص فيه ويستقر فى وسط البحر لانه ابعد قعرا **قوله** ومن عادة العرب اشارة الى الفايدة العامة للالتفات التى لا تختص بمورد دون مورد وبعد ما بيّن له فايدة تختص بهذا الموقع والظاهر ان تقدم الفايدة العامة عليها ولعله انما ترك ذلك الترتيب اما لزيادة الاهتمام بالفايدة الخاصة او لان تعلق الفايدة العامة زيادة البسط والاطناب **قوله** تطرية باليا دون الهمزة اى تجديدا او احداثا من طريت الثوب اذا عملت به ما يجعله كانه جديد والتطرية بالهمزة بمعنى الايراد والاحداث من طرأ عليه اذا ورد وحدث والاول انسب بهذا الموضع وان كان الثانى صحيحا ايضا والتطرية فايدة عامة للالتفات من جهة المتكلم من قطع النظر عن جانب السامع وهى التصرف والافتنان فى وجوه الكلام واظهار القدرة عليها والتمكن منها وتنشيط السامع اى احداث النشاط له فى سماع الكلام كالسبب لحسن اصغائه اليه بلفظه ايقاظه فايدة اخرى عامة له الا انها من جهة السامع **قوله** والعدول من اسلوب الى آخر عطف تفسير للتفنن يقال افتن الرجل فى حديثه وتفنن اذا جاء بالافانين اى بالاساليب وهى اجناس الكلام وطرقه والفنون الانواع **قوله** فيعدل من الخطاب الى الغيبة الى قوله وبالعكس لف وما بعده من الامثلة نشر على الترتيب فان مقتضى الظاهر ان يقال وجرين بكم بالخطاب وقد ثبت بالغيبة لان المراد بضمير الخطاب فى كنتم وبالضمير المجرور فى بهم واحد وكذا الضمير فى قوله ارسل وقوله فسقناه وهو ظاهر والاثمد بفتح الهمزة وفتح الميم اسم موضع واما الاثمد بكسرها فحجر يكتحل به كذا قيل ونقل صاحب الكشف انهما لغتان بمعنى واحد وهو الموضع ولا ينافيه كون الاثمد بكسرتين بمعنى الحجر الذى يكتحل به بوضع آخر والخلى الخالى من الهم والحزن والخطاب فى قوله ليلك ولم ترقد لنفسه والتفت من الخطاب الى الغيبة حيث قال وبات وليله حال من ليلة اذ لا معنى لتعلقه ببات والعاير بمعنى العوار وهو القذى او كرمد الرطب الذى يلفظه العين عند الوجع وقيل الرمد وباء توصيف ذى العاير بالارمد يقال رمد

والاصل فسقناه فهو التفات من الغيبة الى التكلم

بالكسر اذا نابت عينه والمراد تشبيه نفسه في القلق والاضطراب بذي العائر وتشبيه ليلته في
الوحشة والطول بليلته وذلك اي ما ذكرته من المشاق لاجل نبأ جاءني وخبرته عن
ابي الاسود قيل هو خبر قتل ابيه وكنيته ابو الاسود والقصيدة مرثية له وفي جاءني التفات
من الغيبة الى التكلم والظاهر ان المصنف اورد الابيات مثالا لقوله وبالعكس وهو الالتفات من
التكلم الى الخطاب فان قوله وبالعكس يتناول اربع صور وهي العدول من التكلم الى الغيبة ومن
الغيبة الى الخطاب ومن التكلم الى الخطاب وبعكسه نظرا الى ان المص اشار الى مجموع انواع العدول
الواقع بين الطرق الثلثة التكلم والخطاب والغيبة وهو ستة حاصلة من ضرب الثلث في اثنين وفي
الابيات من هذه الانواع الستة ثلثة التفات الاول في ليلك فانه التفات من التكلم الى الخطاب
اذ الظاهر ليلي والثاني في بات فانه التفات من الخطاب الى الغيبة اذ الظاهر وبت على الخطاب و
الثالث في جاءني فانه التفات من الغيبة الى التكلم والظاهر جاءه فهو باعتبار الالتفات الثاني
نظير قوله تعالى حتى اذا كنتم في الفلك وجرين بهم وباعتبار الالتفات الثالث نظير قوله تعالى الله
الذي ارسل الرياح الآية فظهر انه انما اورده باعتبار اشتماله على الالتفات الاول مثالا لقوله
وبالعكس حتى يكون التفسير منطبقا على اللف غير قاصر عنه وظهر ايضا انه اختار في الالتفات ما ذهب
اليه السكاكي من انه يكفي في الالتفات ان يكون التعبير باحد طرق الثلثة واردا على خلاف مقتضى
الظاهر من حيث ان الظاهر ان يعبر بطريق آخر منها سواء سبق التعبير بالطريق المعدول عنه
ام لا فهو لا يشترط في كون العدول الى الطريق المعدول اليه التفاتا سبق التعبير بالطريق
المعدول عنه والعدول عنه تحقيقا بل يكتفي بالعدول عنه تقديرا بان يقتضي الظاهر التعبير به
ويعبر ويعدل عنه الى طريق آخر كما في قوله تطاول ليلك فان الشاعر يخاطب نفسه فمقتضى الظاهر ان
يقول ليلي وعدل عنه الى الخطاب ولم يسبق التعبير بطريق التكلم فهو انما يكون التفاتا على تفسير
الامام ولا التفات فيه عند الجمهور لانهم يشترطون سبق التعبير بالطريق المعدول عنه تحقيقا
وإيا ضمير منصوب ذكر الفاضل التفتازاني ان المحققين كالخليل وسيبويه والاخفش

والاخفش والمازني وابو علي وغيرهم على ان إيا مشترك بين المتكلم والمخاطب والغائب
وكان معناه المرجوع اليه المتقدم لا المفهوم باعتبار ما صدق عليه كما في الضمير الموضوع للغائب
او للمخاطب او للمتكلم ثم اختلفوا فذهب الجمهور منهم الى ان اللواحق بعده حروف دالة على
احوال المرجوع اليه من التكلم والخطاب والغيبة والتذكير والتانيث والافراد والتثنية والجمع
كما ان اللواحق في ذلك وفي انت واخواتهما حروف تدل على احوال المخاطب وادعاء
هذه اللواحق حروفا لا يكون لها محل من الاعراب كالتنوين وياء النسب وتاء التانيث والكاف
في ارأيتك زيدا ما صنع بمعنى اخبرني زيدا ما صنع فالتاء فاعل لكونه مسندا اليه والكاف
حرف خطاب تدل على احوال المخاطب تقول ارأيتك زيدا اي اخبر ارأيتكما زيدا
اي اخبرا ارأيتكم زيدا اي اخبروا والاستفهام في ارأيتك مستعمل في معنى الامر بالاخبار
مجازا من باب ذكر السبب وارادة المسبب اذ الرؤية سبب للعلم وصحة الخبر قال التفتازاني
لما كان رؤية الاشياء سببا وطريقا الى الاحاطة بها علما والاخبار عنها استعملوا ارأيت بمعنى
اخبر والكاف فيه حرف خطاب اذ لو كان اسما لكان مفعولا ثانيا ولم يجز ان ينصب بعد الا ان
الرؤية بمعنى الابصار لا يتعدى الى مفعولين ولاجل هذا يثنى ويجمع على حسب حال المخاطب
لا على حسب حال المفعول تقول ارأيتك زيدا ارأيتكما زيدا ارأيتكم زيدا انتهى كلامه
هذا قول الجمهور منهم فانهم قالوا اللواحق بعده حروف وذهب الخليل منهم الى ان اللواحق
اسماء اضيف اليها إيا فيكون في محل الجر باضافة إيا اليها واستدل عليه بقولهم فاياه واياي
الشواب ومعناه التحذير عن ملابستهن او تشرقهن وهو من باب التحذير لانه يصدق
عليه انه معمول بتقدير اتق تحذيرا مما بعده مثل اياك والاسد الا انهم بالغوا في التحذير فادخلوا
إيا على الشواب كما اوصلوه بالكاف لايهام ان كلا منهما محترز من الآخر اي عليه ان يبعد نفسه
عن التعرض للشواب ويبعدهن عن التعرض له وعليهن مثل ذلك ووجه الاستدلال به مع
انه شاذ من حيث اضافة إيا فيه الى المظهر ان فيه دلالة على ان إيا انما كان مضافا الى ما بعده

فان ما يضاف الى الاسم الظاهر نحو غلام زيد يضاف الى المضمر ايضا نحو غلامى وغلامك ورد هذا الكلام
الاستدلال بان الضمير لا يضاف ابدا وقيل هى الضماير اى قيل ان اللواحق التى تلحق ايا كالهاء و
والياء فى اياه واياك واياى هى الضماير كانت متصلة فى لهاء فى اياه هى الهاء فى ضربه
والكاف والياء فى اياك واياى هى الكاف والياء فى ضربك وضربنى فلما اريد انفصالها عن
الفعل تعذر النطق بها داخلة على معانيها حال الانفصال فضم اليها ايا حتى تستقل بالنطق
فكانت ايا عمدة لتلك اللواحق يعتمد النطق بها عليها فان العمدة ما يعتمد عليه كالدعامة وعلى عماد
البيت فكان اياك واياى بمعنى نفسك ونفسى فذهب قوم من الكوفيين ان اياك واياى واياه
وتثنيتها وجمعها بتمام حروفها ضماير مثل هو وهى الى هم وهن فانها بكمالها ضماير لا تركيب
فيها اجماعا وهياك بقلبها هاء اى بقلب الهمزة هاء والياء مشددة سواء
قرئ بهمزة مفتوحة او بها وفتح الياء وكسرها لغتان كفتح الهمزة وكسرها قال الشاعر
فهياك والامر الذى ان ترحبت موارده ضاقت عليك مصادره والموارد
جمع مورد مواضع الورود والدخول والمصادر مواضع الصدور والرجوع والمعنى
احذر ان تلابس امرا ان توسعت مداخله ضاقت عليك مخارجه والمقصود الحث
على التدبر فى عواقب الامور قبل الشروع فيها قوله والعبادة اقصى غاية الخضوع
كان فى اضافة اقصى الى الغاية نوع اشكال دفعه بان للخضوع حدودا ونهايات ولفظ
الغاية يشملها لكونها اسم جنس مضافا فصح اضافة اقصى اليها كانه قيل اقصى نهايات
الخضوع قال الراغب العبودية اظهار التذلل والعبادة ابلغ منها لانها غاية التذلل
فلا يستحقها الا من له غاية الافضال وهو الله والعبادة ضربان عبادة بالتسخير كما فى
قوله تعالى تسبح له السموات السبع والارض ومن فيهن وان من شىء الا يسبح بحمده وعبادة
بالاختيار وهى لذوى النطق وهى المامور به فى نحو قوله تعالى اعبدوا ربكم والصفاقة
الصفق والتصفيق نحو التسبيح ضد السخافة والصفق والتصفيق فى الاصل الضرب الذى

45 الذى يسمع له صوت والتصفيق باليد التصويت بها وفى الصحاح العبد بالتحريك الغضب
والانف والاسم العبدة مثل الانفة وقد عبد اى انف وبقال ايضا ناقة ذات عبدة اى ذات
قوة وسمن وما لثوبك عبدة اى قوة انتهى قوله لذلك اى لكون العبادة اقصى غاية الخضوع
لا يستعمل شرعا الا فى الخضوع لله تعالى ومن استعملها فى غيره تعالى فقد ارتكب الحرام قوله والاستعانة
طلب العون اراد بالمعونة معناها اللغوى وهو الاعانة والعون وبالفارسية يارى دادن
دون القدرة المعتبرة فى الكلام بصفة توثر وفق الارادة وهو ظاهر لانه لو اراد ذلك
لما صح تقسيمها الى ضرورية وغير ضرورية لعدم صدقها على ما سوى اقتدار الفاعل مما يذكر
من الاقسام ودون القدرة التى يفسرها الاصوليون من الحنفية بما يتمكن به العبد من اداء
ما لزمه ويقسمونها الى ممكنة وهى ادنى ما يتمكن به المكلف من ايجاد الفعل ويصير يمكن صدور
الفعل به ودونها وكل ما يتوقف عليه يسره وذلك لان كل قسم لابد ان يكون بجوانبا من
جزئياته فلابد ان يصدق المقسم عليه وصدق المقسم يستلزم صدق اصل المقسم عليه ولا يصدق
القدرة بهذا المعنى على شىء من امثلة المعونة الضرورية لان كل واحد من تلك الامثلة
ليس من قبيل القدرة الميسرة وهو ظاهر ولا من قبيل الممكنة بها اذ لا يمكن الفاعل من الفعل
بكل واحد منها بل انما يتمكن بمجموع الامثلة الاربعة فظهر ان طلب المعونة ليس معناه
طلب القدرة باحد المعنيين بل معناه طلب الاعانة وهى اما ضرورية يمتنع صدور الفعل
بدونها كاقتدار الفاعل اى كاعطاء الاقتدار له فانه هو الاعانة لا نفس الاقتدار
فان النجار مثلا لو لم يعرف الصنعة لم يقدر على صنع السرير قبل الاقدام على صنعه
لم يمكن صدوره عنه وهذا الاقتدار ماخوذ من القدرة على اصطلاح اهل الكلام
لا بمعنى الاستطاعة التى ذكرنا وهى التى يعبر بها المتكلمون عن سلامة الاسباب والالات المذكورة
ويعبرون بها ايضا عن حقيقة القدرة التى يكون الفعل بها وذلك لان الاستطاعة
انما يحصل عند اجتماع الامور الاربعة التى منها هذا الاقتدار وتصوره اى

وكافاضة صورة ما يصدر عنه باختياره لانها هي المعونة لا نفس القوة الى صله وكذا الحال
في الباقين فان النجار اذا لم يتصور السرير لا يمكن صدوره عنه اذ قد تقرر ان الفعل الاختياري
لا يمكن صدوره بلا شعور يفعل بها اي يفعل الفاعل بتلك الآلة في تلك المادة
فان الفعل الموقوف عليها لا يأتي بدونها قطعا ويصح ان يكلف بالفعل الظاهر
ان تقديم قوله يصح على قوله يفيد اخف ضابطا واحد من العبد باستجماع
تلك الامور الاربعة وتوقفه عليه وتوقف القسم الثانية وهي صحة ان يكلف الرجل
بايقاع الفعل واحد انه على التي هي تلك الامور الذي يوصف الرجل منه بالاستطاعة
بمعنى سلامة الاسباب والآلات ظاهر على مذهب من لا يجوز التكليف بما لا يطاق نحو الماتريدية
والمعتزلة واما على مذهب من يجوزه كالاشاعرة فينبغي ان يراد بالفعل ما يقابل الترك
لا الفعل بمعنى الاثر الصادر فان الاشاعرة وان قالوا بامكان تكليف العاجز لا يقولون
بوقوعه بالفعل فيصح ان يقال على مذهبهم صحة وقوع التكليف بالفعل موقوفة على
التي هي تلك الامور ولا تكون الا عنده فان الاستطاعة بالمعنى المذكور مناط لوقوع التكليف
بالفعل اتفاقا بيننا وبينهم ومناط ايضا لنفس جوازه عندهم لا عندنا وبغير الضرورية
تحصيل ما يتيسر به الفعل اي جعله حاصلا للفاعل لانه المعونة لا تحصيل الفاعل اياه
او يقرب الفاعل اي الفعل كالترغيبات ووعد المثوبات على فعله والايعاد بالعقوبات
على تركه وهذا القسم وهو المعونة الغير الضرورية لا يتوقف عليه صحة التكليف بل يتوقف
به فقط فاشتراطه في اكثر الواجبات المالية انما هو للتيسير لا للتوقف ووقوع التكليف بالفعل
عليه فانه لو توقف ذلك عليه لم يكلف المريض بالصلوة والمراد طلب المعونة في المهمات
كلها او في العبادات يعني ان حذف ما يتعلق به قوله نستعين من المفعول بواسطة حرف الجر
ليس من حيث انه لا يكون تعلقه بالمفعول مرادا بان يتوجه القصد الى نفس الفعل فقط
ويعتبر تنزيل المتعدي منزلة اللازم فان تعلقه بالمفعول مراد وحذف المفعو

مع

مع كون تعلق الفعل به مرادا يكون لاحد سببين وهما قصد تعميم المفعول وقصد الاختصار وذلك
لانه اذا حذف المفعول وكان مرادا فاما ان يكون المراد منه المفعول العام حتى يقدر كل ما يصح
ان يكون مفعولا لذلك الفعل فهو قصد التعميم واما ان يكون المراد المفعول الخاص فلا بد من قرينة
مخصصة وهو قصد الاختصار وحذف المستعان فيه هنا يجوز ان يكون لقصد التعميم وان يتناول
كل مستعان فيه بناء على ان الحمل على بعض دون بعض ترجيح بلا مرجح مع اقتضاء المقام زيادة
المبالغة فالعموم مستفاد من الحذف بمعونة المقام ويدخل فيه اداء العبادات دخولا اوليا ويجوز
ان يكون لمجرد الاختصار مع وجود القرينة المعينة للمراد وهو تقييد فعل الاستعانة بالعبادة
وطلب المعونة في اداء العبادات وتلك القرينة هي اقتران الفعل بالعبادة مع ظهور احتياجها
الى الاعانة عليها ورجحه صاحب الكشاف اذ باعتباره تتناسب الجمل وينتظم بعضها ببعض
حيث دل واياك نستعين على طلب الاعانة على العبادة المدلول عليها بالجملة السابقة فصار اهدنا
بيانا للاعانة المطلوبة فانتظمت الجمل الثلث انتظاما تاما واذا جعلت الاستعانة عامة لم يكن
اهدنا بيانا للمعونة المطلوبة ولا المعونة مخصوصة بالعبادة فلم يكن الاتصال بين الجمل بتلك
المثابة قوله والضمير المستكن وهو نحن في الفعلين للقاري ومن معه اذ لا يجوز ان يكون للتعظيم
لانه لا يليق بمقام اظهار الخضوع والتذلل وان كان للقاري وهو شخص واحد والمستكن فيه
ضمير الجمع فلا بد ان يكون معه غيره وذلك الغير فيه ثلث احتمالات على حسب اختلاف احوال القاري
فان القاري لا يخلو اما ان يكون في الصلوة او خارجها وعلى الاول اما ان يكون منفردا او مع الجماعة
فان كان منفردا يكون معه الحفظة وان كان مع الجماعة فمن معه حاضروا صلوة الجماعة وان كان
خارج الصلوة يكون من معه سائر الموحدين فعلى هذا يكون عطف قوله وحاضروا صلوة
الجماعة على ما قبله بالواو دون او مبنيا على الاشتراك كما في الاحتمالات [الثلثة] على تقدير واحد وهو تقدير
كون القاري في الصلوة وما بعده او مبنيا على تقدير آخر قسيم له او نقول المقصود الاصلي من
انزالها قراءتها في الصلوة وحال المصلي منحصر في احتمالي الانفراد والاجتماع فيكون ما قبل او

مطلب الضمير المستكن وهو نحن في الفعلين

ح بالنظر الى الصلوة بالجماعة وما بعدها بالنظر الى الصلوة منفردا اوتقول ما قبل اقرأ
بالنظر الى الصلوة بالجماعة وما بعدها بالنظر الى كون القارى خارج الصلوة ولم يتعرض لا حمال
كون القارى منفردا في الصلوة بناء على ان شان المؤمن ان لا يصلي وحده بلا ضرورة قوله
ادرج عبادته الخ اشار الى بيان نكتة العدول من الانفراد الى الجمع قوله لعله يتقبل الخ
اى راجيا قبول عبادته ببركة الجماعة ويجاب الى حاجته لان رد الكل بعيد لان فيهم
من لا يرد عبادته ولا حاجته وكذا قبول البعض ورد البعض لانه لا يليق بكرم ارحم
الراحمين ولانهم قوم لا يشقى جليسهم ولان من باع عشرة عبيد بصفقة واحدة و
وجد المشترى في بعضهم عيبا ليس له الا قبول الكل او رد فكذا العبد عرض على رب
العالمين جميع عبادات العابدين وحاجات جميع المحتاجين فاللايق بمزيد الكرم وكمال الرحمة
ان يقبل عبادة الكل ويعينهم في حاجاتهم ويندفع به الاشكال الناشى من الحصر في الحصر
في قوله واياك نستعين وجه الاشكال انه لا احد الا وهو يستعين بغيره تع فكيف يصح ما كان فارغ
تع انه يدعى تخصيص الاستعانة به تع حتى قال مالك بن دينار رض لولا ان هذه الآية امرنا من الله
بقراءتها ما قرأتها قط لعدم صدقي فيها وروى ان العبد اذا قرأ هذه الآية يقول الله تع له كذبت
لو كنت اياى تعبد لم تطع غيرى ولم تلتفت الى ما سواى ولو كنت اياى تستعين لم ترفع
حوائجك الى ذليل مثلك ولم تشك الى مالك وكسبك ووجه الاندفاع ان يقال عدل من
الافراد الى الجمع تغليبا للمخلصين في العبادة والاستعانة على غيرهم فيندفع الاشكال لانه
انما يلزم اذا افرد اللفظ او اعتبر غير المخلصين بالاستقلال واذ لا فلا وقال الامام قدرة
العبد ان لم تكن صالحة للفعل والترك امتنع ان يصدر عنه شيء منهما وان كانت صالحة
لهما امتنع ان تصير تلك القدرة مصدرا للفعل دون الترك الا لمرجح وذلك المرجح
ان كان من العبد عاد البحث فيه فيتسلسل وان لم يكن من العبد فهو من الله فخلق تلك الداعية
الخالصة عن المعارض هو الاعانة وهو المراد من قوله واياك نستعين بعد الاخبار
معنى

عن اقدامه على عمل الصلوة والعبادة وهو المراد من قوله ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا
اى لا تخلق في قلوبنا داعية تدعونا الى العقايد الباطلة والاعمال الفاسدة وهب لنا من
لدنك رحمة وهذه الرحمة هي خلق الداعية التي تدعو الى الاعمال الصالحة والعقايد الحقة فاذا
هو المراد من الاعانة والاستعانة في قوله تع واياك نستعين اما لم يقل بهذا القول لم يعلم
معناه البتة واذا ثبت هذا ظهر وجه ما ورد في الحديث القدسي من ان العبد اذا قال اياك
نعبد واياك نستعين يقول الله تع هذه بيني وبينك عبدي ولعبدي ما سأل فان الذى منه تع
هو خلق الداعية الجازمة والذى من العبد هو انه عند حصول مجموع القدرة والداعية
يصدر الاثر عنه وهذا الكلام دقيق لا بد من التأمل فيه انتهى كلامه قوله وقدم المفعول
للتعظيم والاهتمام به يفهم من جعل الاهتمام وجها مستقلا كالتعظيم والدلالة على الحصر ان المراد
به هو الاهتمام المخصوص العارض لخصوص المرجوع اليه بحسب اعتناء القارى به من حيث
انه معبود بالحق متميز بصفات الكمال مستحق لغاية الخضوع والتذلل مولى ومفيض لجميع الآلاء
والنعماء فانه تعجب على المؤمن كالمستمع عنه الشرع في اخلاص العبادة الذى لا يتاتى الا بعونه
وتوفيقه ولو كان المراد به الاهتمام المطلق لم يصح جعله وجها مستقلا بل يجب ان يعتبر وجه الاهتمام
ويبين السبب الموجب له انه هو التعظيم والدلالة على الحصر فانه لا يكفى ان يقال قدم للعناية
والاهتمام من غير ان يذكر من اين كانت تلك العناية وبم كان اهم كما صرح به الشيخ عبد القاهر
قوله وتقديم ما هو مقدم في الوجود وهو مبدأ الكائنات بأسرها فانه كان الله ولا شيء معه
قوله والتنبيه على ان العابد الخ هذا الوجه مختص بتقديم اياك على نعبد قوله انما يحق اى يثبت
ويتحقق قوله الا من حيث انها ملاحظة له اى الا من حيث ان ملاحظة نفسه وحال من احوالها
ملاحظة لجناب القدس قوله ومنتسبة اليه عطف تفسيرى لقوله ملاحظة ولذا ترك الواو
فيه في بعض النسخ ولهذا المعنى قيل من آثر العرفان للعرفان فقد قال بالثاني يريد ان العرفان
انما يؤثر للمعروف لا للاستغراق في ملاحظة جنابه قوله ولذلك اى ولابتناء الوصول على

الاستغراق والغيبة المذكورين فنقل قول رسول الله صلعم لابي بكر رض اذ هما في الغار لا تحزن
ان الله معنا على قول موسى عم ان معي ربي من حيث ان الحبيب عم قدم ذكر مولاه على ذكر نفسه
والكليم عكس ذلك في اول كلامه لكن وافق في آخره حيث قال ربي بتقديم الرب على ياء
المتكلم **قوله** وكرر الضمير ولم يقل اياك نعبد ونستعين للتنصيص على تخصيصه بالاستعانة
فان العطف وان كان مفيدا له الا انه ليس كالتكرير في كونه تنصيصا عليه لاحتمال ان يكون
الحصر عليه باعتبار الجمع بينهما فيصح وجود كل منهما في غيره تع فاذا كرر اندفع الاحتمال
فان قيل الاستعانة لا تتعدى بنفسها بل بالباء فكيف قيل واياك نستعين قلنا ذكر صاحب
القاموس في تفسيره انه يتعدى بنفسه وبالباء ويجوز ان يكون من قبيل الحذف والايصال
قوله وقدمت العبادة على الاستعانة ههنا مقامان الاول بيان ان العبادة والاستعانة
لاي مناسبة جمع بينهما فوجهه ان العبادة امر يتقرب به العباد الى ربهم والاستعانة
طلب ما يحتاجون اليه من جهة الرب وهو اعانته اياهم في حوائجهم ومهماتهم ولا يخفى
ان تقربهم اليه وطلبهم منه يتناسبان غاية التناسب فجمع بينهما لذلك والمقام الثاني
بيان انهما بعد ما جمع بينهما لم قدمت العبادة على الاستعانة مع ان العبادة فعل العبد
تقربا الى مولاه والاستعانة طلب لفعل المولى فكان الظاهر ان يقدم الاستعانة عليها فبينه أي بها
بوجهين الاول ما ذكره بقوله ليتوافق رؤس الآي كما تقدم هرون على موسى لذلك
والثاني ما اشار اليه بقوله ويعلم منه ان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة ادعى الى الا جابة
فانه يفهم منه ان الاستعانة طلب الحاجة والعبادة وسيلة اليها فتقدم الوسيلة على محل
الحاجة يستحق الاجابة فان تقديم الوسيلة على طلب الحاجة انسب لكونه اعون
على الاجابة الى الحاجة وعلى استحقاق المحتاج وهذا الكلام ظاهر على تقدير ان يكون
المراد من الاستعانة طلب المعونة في المهمات كلها وقد اختاره المص بقرينة تقديمه في الذكر
على الاحتمال الاخر فان كون العبادة وسيلة الى طلب المعونة في المهمات امر معقول واما اذا

كانا

48

اذا كان المراد منها طلب المعونة في اداء العبادات وهو الاحتمال الثاني فكون العبادة
وسيلة الى الاستعانة بهذا المعنى غير معقول لان الاستعانة على العمل انما يكون قبل الشروع في العمل
وكون العمل وسيلة اليها يستلزم تقدمه عليها وانه دور باطل الا ان يقال العبادة التي
جعلت وسيلة غير العبادة المستعان عليها والمعنى واياك نستعين في العبادة التي هي
غير ما شرعت فيه وجعلته وسيلة متقدمة على هذه الاستعانة والطلب ولا يخفى بعده لان
العبادة ان توقفت على الاعانة فما وجه الشروع فيها قبل الاستعانة وان لم تتوقف عليها فما
فما وجه الاستعانة ويمكن ان يقال انها تتوقف على الاعانة والذي شرع فيه انما تحقق
لحصول المعونة والمطلوب ادامة تلك المعونة ليتقوى بها ويتمكن على اتمام ما شرع
فيه بمعونته وتوفيقه وعلى تقدير ان يراد بالاستعانة طلب المعونة في المهمات يراد ايضا
ان يقال ان العبادة ايضا من جملة تلك المهمات فيكون الاستعانة متقدما على الشروع فيها ايضا
فكيف تكون وسيلة الى الاستعانة بذلك المعنى فلا بد ان يقال ان العبادة المشروع فيها غير المهمات
المستعان عليها من العبادة وغيرها الى آخر الكلام فلبثما قال الامام تعالى ان يقول
الاستعانة على العمل انما يحسن قبل الشروع في العمل وههنا ذكر قوله اياك نعبد ثم ذكر عقيبه
واياك نستعين فما الحكمة فيه وجوابه من وجوه الاول كانه يقول شرعت في العبادة فاستعين
بك في اتمامها فلا تمنعني من اتمامها بالموت ولا بالمرض ولا بقلب الدواعي وتغيرها والثاني كان
الانسان يقول يا الهي اني تنعسني الا ان قلبي يفر مني فاستعين بك في احضاره فانه لا يكتفي
احضاره الا باعانتك كما قال عم قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن ثم ذكر وجوها
آخر الى ان قال والخامس ان **قوله** اياك نعبد تقتضي حصول رتبة عظيمة للنفس بعبادة الله
وذلك يورث العجب فاردف بقوله واياك نستعين ليدل ذلك على ان الرتبة الحاصلة بسبب
العبادة ما حصلت من قوة العبد بل انما حصلت باعانة الله تع فالمقصود من ذكر **قوله**
واياك نستعين ازالة العجب وافناء تلك النخوة والكبر انتهى كلامه ولا يخفى ان ما ذكره المص

انتهى فلان نبلنا
الى فتح وتعظم له

بقوله واقول هو الوجه الحسن للامام ونسبه المص الى نفسه اشارة الى انه وجه مرضي عنده
التبجح بتقديم الجيم على الحاء الفرح والسرور وفي الصحاح البجح الفرح وقد بجح بالشيء
وبجح به ايضا بالفتح لغة ضعيفة فيه وبجحته انا تبجيحا فتبجح اى افرحته ففرح ولا
يستتب له اى لا يتهيأ ولا يتم وقيل الواو للحال ضعيف لان المضارع المثبت اذا وقع
حالا يجب اخلاؤه من الواو بل يكون ارتباطه بالضمير وحده ويقال جاءني زيد يركب
قال ابن الحاجب في الكافية والمضارع المثبت بالضمير وحده وقال الرضي الاسترابادي
في شرحه وذلك لان المضارع على وزن اسم الفاعل لفظا وبتقديره معنى فجاءني زيد يركب
بمعنى جاءني زيد راكبا ولما هو يصلح للحال وضعا وبين الحالين تناسب والا كان في الحقيقة
محكيتين فاستغني عن الواو وقد تشبع ثمت واصك وجهه لانها جملة وان شابهت المفرد واما
لانها بتقدير وانا اصك وجهه فتكون جملة اسمية تقديرا انتهى كلامه فظهر منه ان كون
واياك نستعين حالا مبني على استعمال نادر وقول ضعيف ولذلك ضعفه المص وقرئ
بكسر النون فيهما اى قوله اذ لم ينضم ما بعدها كسر النون نعبد يشكل بوجهين الاول ان من ذهب
الى كسر حرف المضارعة انما يكسر بشرط ان يكون الماضي مكسور العين نحو تعلم واعلم ونعلم
او مكسور الهمزة نحو نستعين ولا تكسر في نحو تضرب وتنصر وتكرم اتفاقا لانهم انما كسروا
حرف المضارعة لتدل كسرتها على كسرة الماضي ولا كسرة في نحو ضرب ونصر واكرم
فلا تكسر حرف المضارع فيها ولا يخفى ان نعبد من باب نصر والثاني انهم اشترطوا في كسرها
عدم انضمام ما بعدها كما صرح به المص وفي نعبد ما بعد النون مضموم والجواب عن الاول ليس
بكاف فان قيل المراد بما بعدها ما لا يلاصق حرف المضارعة من غير ان يتوسط بينهما حرف
والحرف الملاصق بالنون في نعبد ليست بمضمومة فكسر النون فيه لا يخالف قاعدتهم قلت المراد
بما بعدها ما ذكر يكون اشتراط عدم انضمامه لغوا لعدم وجود مضارع ما كان ماضيه مكسور
العين او مكسور الهمزة تكون ما يلاصق حرف المضارع مكسورا فيه وذلك معلوم بادنى

قوله وقرئ بكسر النون الخ
نسخه عتيقه ابجده
ومقابله اولان
نسخه دخى بويله
ايدى

اهدنا الصراط المستقيم

بادنى التفات ولا يكسرون الياء لاستثقالهم الكسرة عليها ولا يكسرون حرف المضارعة مطلقا
اذا انضم ما بعدها لاستثقالهم الخروج من الكسرة الى الضمة قوله بيان للمعونة المطلوبة يعني انه
جملة استئنافية واقعة جوابا عن سؤال نشأ من قوله واياك نستعين سؤالهم المطلق في
الاعانة في اداء العبادات خاصة او في المهمات كلها فكانه قيل كيف اعينكم فيما ترجونه من العبادات
او في عموم المهمات فاجيب ارشدنا طريق المؤمنين في ذلك حتى يكون تيسيرنا في ملابسة الطاعات
او في تحصيل المهمات مطلقا موافقا لسيرتهم في اخلاص النية وكون المقصود من جميع ذلك نيل رضاء
الله تعالى فعلى هذا يكون ترك العطف لكمال الاتصال قوله او افراد ما هو المقصود الاعظم اى
ويجوز ان يكون طلبا ابتدائيا لا تعلق له بما قبله تعلق البيان افرد من جملة ما يصح ان يكون مطلوبا
للانسان ما هو اعظم المطالب وهو الهداية الى اقوم السبيل الموصل الى مرضاته تع فيكون
ترك العطف لكمال الانقطاع بين الجملتين لاختلافهما خبرا وانشاء قوله دلالة بلطف اى المدلول لكونه
المدلول عليه نافعا له يصلح به حاله فان الهداية في اللغة بمعنى الارشاد وهو عين التلطف وحكى ما ذكر
في تفسيرها اذ انه قيل بعد جدا راجعا اليه نقل عن الراغب ان الهداية دلالة بلطف ومنه الهدية و
خص ما كان دلالة بهديت وما كان اعطاء باهديت قوله ولذلك اى ولاعتبار التلطف في معناها
تستعمل في الخير فورد عليه قوله تع فاهدوهم الى صراط الجحيم فان الهداية استعملت فيه فيما هو عذاب
وضرر للمدلول وليس بلطف وخير فاجاب بانه ليس على الحقيقة بل وارد على التهكم مثل قوله تع فبشرهم
بعذاب اليم وقيل انه ليس من الهداية بمعنى الدلالة بل من الهداية بمعنى التقديم والمعنى فقدموهم هم
اليه يقال اقبلت هوادي الخيل اى متقدماتها وهوادي الجبال وجوهها واعناقها قال الجوهري
بعد ذكر ان الهداية تكون بمعنى الارشاد والدلالة وهداه اى تقدمه ومنه الهدية
يعني انها ماخوذة من لفظ الهداية فان الهدى والهدية فعيل وفعيلة من لفظ هداه اليه
الا انها مستعملة بطريق التجوز في العطية التي تتقدم امام الحاجة تشبيها لها بالهادي الذي
يتقدم على المهدي بالنصح والارشاد ونقل عن الاساس ومن المجاز هداه بمعنى تقدمه كما يتقدم

الهادي المهدي ومنه اهدى اليه هدية لانها تقدم امام الحاجة ومنه ايضا هوادي الوحش
التي تجره قدام الوحش والوحش خلفها ومنه ايضاً الهادية بمعنى العنق لانه قدام البدن
والفعل منه هدى تتوطئة لما بعده وهو ان الاصل فيه ان يتعدى الى مفعوله الاول
بنفسه والى الثاني بواسطة حرف الجر وهي اما الى او اللام كقوله تع وانك لتهدي الى صراط مستقيم
وقوله تع ان هذا القرآن يهدي للتي هي اقوم وقوله تع يهدي الله لنوره من يشاء والله يهدي
من يشاء الى صراط مستقيم ويتعدى الى كلا مفعوليه في الاية بنفسه الاول ضمير المتكلم مع غيره و
يستعمل في المعظم نفسه ايضاً والثاني الصراط والفاء في قوله فهو من فصيحة اي اذا
كان الاصل ما ذكر علم انه من قبيل الحذف والايصال فانه عومل ههنا معاملة اختار في قوله
واختار موسى قومه اي من قومه فانه قد يتسع فيما يتعدى بواسطة حرف الجر فيحذف
ويعدى بنفسه فاصل اهدنا الصراط اهدنا للصراط او الى الصراط ثم حذف قال الجوهري
هديته الطريق والبيت هداية اي عرفته هذه لغة اهل الحجاز وغيرهم يقولون
هديته الى الطريق والى البلد حكاه الاخفش انتهى كلامه وهذا اصرح في ان التعدية بنفسه
ايضا لغة اصلية لبعض الطايفة وكلام المص مبني على لغة غيرهم وليت شعري اني لم يحمل
الكلام على الاتساع مع عدم الاحتياج اليه وبينهم من كلامه انه لا فرق بين المتعدي بنفسه وبالحرف
بحسب المعنى وفرق بعضهم بينهما بان ما بالحرف انما يقال اذا لم يكن المهدي في ذلك فوصل اليه بالهداية
وما بدونها لمن كان فيه فانه ازداد او ثبت ولمن لا يكون فيه فوصل وبعضهم بان معنى الاول الدلالة
على ما يوصل الى المطلوب فيسند تارة الى القرآن كقوله تع يهدي للتي هي اقوم وتارة الى النبي عم
لقوله تع وانك لتهدي الى صراط مستقيم ومعنى الثاني الايصال الى المطلوب ولا يكون الا فعل الله
فلا يسند الا اليه الاول افاضة القوى الخ فان قيل نصب الدلايل مقدم على افاضة
القوى فكيف يصح جعلها الاول الاجناس المترتبة التي تحتها انواع لا تحصى عددا
قلنا ليس المراد من الترتيب الذي اعتبره بيان تلك الاجناس مترتبها في حد ذاتها وبحسب
الزمان بل

انفسها

انفسها بل المراد ترتبها بحسب الاهتداء فان الاهتداء بالدلايل العقلية انما يأتي بعد
افاضة تلك القوى واستعمالها وكذا الاهتداء ببيانات الكتب المنزلة وتبليغ الرسل
ايا ما انما يأتي بعد الاهتداء بالدلايل العقلية المؤدية الى تصديق الرسل المؤيدين
بالمعجزات الباهرة وكذا الاهتداء باراءة الله تع الاشياء كما هي انما يكون بعد الاهتداء
ببيان الكتب وتبليغ الرسل والحواس الباطنة انكر المتكلمون ايا ما لابتنائها على مقدمات
الفلاسفة من نفي الفاعل المختار والقول بان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد فالظاهر اللايق
للمصنف ان لا يتعرض لها فيل وغاية ما يمكن في توجيه تعرضه لها ان القول بثبوتها لا ينافي
انكار المتكلمين ايا ما فانهم انما ينكرون ثبوتها المبني على ما ذهبوا اليه من الهذيانات
حتى لا يكون امر واحد مصدراً لاثرين مختلفين بل يكون كل واحد منها مصدراً لاثر مغاير
لاثر الآخر والمص لا يقول بثبوتها على وجه تكون آلات للاحساس ولادراك الجزئيات
كما في الحواس الظاهرة والمدرك للجميع والحافظ ليس الا النفس وثبوتها على هذا الوجه
لا ينافي شيئا من اصول الدين واخر المشاعر الظاهرة وهي الحواس الخمس الظاهرة لبعدها
عن القوى العقلية بين الحق والباطل اشارة الى الاهتداء بتلك الدلايل بحسب
القوة النظرية وقوله والصلاح والفساد اشارة الى الاهتداء بحسب القوة العملية
واليه اشار حيث قال وهديناه النجدين اي نصبنا له دليلي الخير والشر وطريقي الحق والباطل
والنجد الطريق المرتفع شبهه به الدليل الواضح فانه لوضوحه على كل احد كانه موضع مرتفع يرى
لكل ناظر واياها عنى بقوله وجعلناهم ائمة يهدون بامرنا وقوله ان هذا القرآن يهدي
للتي هي اقوم يعني انه تع عنى بقوله الاول هداية بارسال الرسل وبقوله الثاني هدايته
بانزال الكتب فان قيل الآيتان انما تدلان على كون الرسل والقرآن انفسهما هاديين لا
على كونه تع هاديا بهما فما وجه قوله واياها عنى قلنا هو من قبيل اسناد الفعل الى الآلة فلا اشكال
لانه اذا كان المراد هديناهم بهم وبانزال القرآن يصح الحصر المستفاد من تقديم المفعول

في قوله وإياك نستعين بلا خفاء   وإياه عنى بقوله تع أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده وجه
الحصر والاستشهاد أنه حصر الهداية فيهم بدليل ما في المطول من أن المعرف بلام الجنس إن
جعل خبرا فهو مقصور على المبتدا نحو زيد الأمير وعمرو الشجاع والموصول الذي
قصد به الجنس في باب القصر بمنزلة المعرف بلام الجنس انتهى ومعلوم أن الأجناس
الثلثة المتقدمة للهداية ليست بمنحصرة فيهم فعلم أن المراد منها الجنس الرابع منها قوله والذين
جاهدوا فينا وجه الاستشهاد به أنه اثبت لهم الجهاد على لفظ الماضي وأوقع ضمير التعظيم
ظرفا له على المبالغة أي في سبيلنا ورضائنا مخلصين لنا ولا يخفى أن مثل هذه المجاهدة إنما تتحقق
بعد حصول المراتب السابقة لأجناس الهداية ثم لما قال بعده لنهدينهم سبلنا على لفظ
الاستقبال وصرح بلفظ السبل علم أن المراد بالهداية المترتبة على المجاهدة جنس آخر
من أجناس الهداية غير الذي حصل أولا   ويريهم الأشياء كما هي أي كائنة على ما في نفس
الأمر وقوله بالوحي متعلق بيكشف أو يريهم   فالمطلوب إما زيادة ما منحوه الخ جواب
ما يقال كيف يصح ممن حمد الله وخص الحمد به ووصفه بما يليق به من صفات الكمال وخصه
بالعبادة والاستعانة أن يطلب الهداية مع أنه طلب تحصيل الحاصل من حيث أن من هذا شأنه
يكون مهتديا بالضرورة فطلبه الهداية طلب لتحصيل الحاصل وهو محال فأشار إلى جواب
بقوله فالمطلوب أي إذا انقسمت الهداية إلى الأجناس المذكورة وكان أكثرها حاصلا
للطالب فمطلوبه بقوله اهدنا إما الزيادة على ما أعطوه من الهدى والثبات عليه أي مجموع
الأمرين بناء على أن قوله والثبات مرفوع معطوف على قوله الزيادة وتحقيق الجواب
على هذا أن الحاصل الذي أعطوه هو أصل الهداية والمطلوب هو الهداية الكاملة لإطلاق
اللفظ وطلب الكمال كما يستدعي طلب الزيادة على ما كان حاصلا حين الطلب من أجناس
الهداية يستدعي طلب الثبات عليه أيضا لأن استمراره إلى حصوله في الأزمنة الآتية
من قبيل الكمال أيضا والزيادة وإن كان من جنس المزيد عليه الآن إلا أن الثبات على ما حصل من الهداية أمر خارج عن المعنى الذي وضع له لفظ الهداية

51 الهداية ومجموع الداخل والخارج فيكون اهدنا مجازا   أو حصول المراتب المرتبة عليه
أي على ما منحوه فإن لكل جنس من الأجناس المذكورة مراتب مرتبة فإن القوة العقلية مثلا
تتفاوت شدة وضعفا وكذا الاستدلال بالأدلة العقلية والاهتداء بأقوال الرسل ومعالم الكتب
لا سيما الجنس الرابع فإن له عرضا عريضا أثبت له المتصوفة مراتب مرتبة المكاشفة ثم المشاهدة
ثم المعاينة ثم مراتب أخرى من الاتصال والانفصال والفناء والبقاء فيكون اهدنا مجازا
عن حصول تلك المراتب من باب ذكر السبب وإرادة المسبب كذا قيل والظاهر أنه لا يلزم من كون
حصول ما سبق من المراتب المترتبة لجنس الهداية شرطا لحصول ما بعده من المراتب أن يكون
الهداية المطلقة التي هي الداخلة في مفهوم اهدنا سببا لذلك الحصول المطلوب حتى يكون اهدنا
مجازا من باب ذكر السبب وإرادة المسبب الذي سنذكره أن مراد المص بزيادة ما منحوه
زيادة ما حصل لهم من أجناس الهداية في نفسه بأن يحصل ذلك الجنس الحاصل في ضمن أنواع
أخر وأفراد أخر له غير الأنواع والأفراد التي حصل بحصولها أو بأن يزداد بحسب الكيفية بأن
يشتد ويتقوى وبقوله أو حصول المراتب المرتبة عليه حصول جنس لم يحصل بعد مرتب
على ما حصل من أجناس الهداية ولو كان المراد ما ذكره هذا القائل لكان الظاهر أن يقال إما الزيادة
على ما منحوه بزيادة كلمة على كما زاد ما في قوله أو حصول المراتب المرتبة عليه وقوله اهدنا مجاز
على الأول كما ذكره وحقيقة على الثاني لأن المراتب المرتبة على ما حصل من أجناس الهداية من جملة
أجناسها أيضا ولا شك أن إطلاق لفظ الجنس العالي على الأجناس السافلة من قبيل الحقيقة
وفي بعض النسخ أو الثبات عليه بكلمة أو مكان الواو وهو الموافق للكشاف وتقرير الجواب
على هذا أن الحاصل إنما هو بعض أجناس الهداية والمطلوب إما زيادة ذلك الجنس الحاصل
بزيادة أفرادها وكيفيتها وإما الثبات على ما حصل له وإما حصول أجناس أخر مرتبة على
ما منحوه فقوله اهدنا على الأول والثالث حقيقة لأن المطلوب على التقدير من جنس الهداية
فلم يستعمل اللفظ في غير ما وضع له والزيادة في الأول خارج عما استعمل فيه لفظ اهدنا

مدلول عليه بالقرائن وان اعتبر داخلا فيه كان مجازا على الاول وعلى الثاني مجاز قطعا لان اثبات طلب
الشيء غير ذلك الشيء ولذا قالوا الامر بالقيام مثلا للقيام مجاز عن طلب الدوام فافهم حتى
ما قيل من ان جعل الثالث وجها آخر مغايرا للاول غير ظاهر اذ لا فرق بينهما لظهور الفرق بينهما بما
ذكرناه من ان الاول زيادة الحسن الحاصل في نفسه لا زيادة عليه والثالث الزيادة عليه
فاذا قال العارف بالله الواصل الى مراتب السير الى الله تعالى وفيه اشارة الى ان
ما سبق من وجوه الجواب وما ذكر من اجالس الهداية ومراتبها انما هو بالنظر الى السالك السائر
الى الله تعالى ومراتب سيره تنتهي بما ذكر من الاتصال والفناء وبعد انقطاعه يبتدئ السير
في الله وهو لا ينقطع ولا يتناهى واليه اشار بعض العارفين بقوله شربت الحب
كاسا بعد كاس فما نفد الشراب ولا رويت والظاهر انه قول لنمحو اثبات الخطاب وان كان
بياء الغيبة يكون التعبير للسير كلما احوالنا وشواغلنا ابدا اي كلما [illegible] ان الغينة منه الاحوال
العارضة لنا حينا بعد حين بمقتضى البشرية والحجب النفسانية من تعلق الارواح بالابدان و
النفوس المتدانية اي الغفلة التي لا تليق بالواصلين فان حسنات الابرار سيئات المقربين
قال عم فانه ليغان على قلبي واني لاستغفر الله في كل يوم مائة مرة بيت شارك ايا لفظا ومعنى
اما لفظا فظاهر واما معنى فلان معنى كل منهما طلب الفعل ويتفاوتان بالاستعلاء والتسفل
ير بيانه لا يشترط في الامر العلو الحقيقي والا مشى في الدعاء التسافل الحقيقي في الداعي فان بناء التسفل
قد يكون لعد الشيء متصفا بمعنى اصل الفعل الذي هو ماخذ البناء وان لم يكن متصفا بمعنى الاصل
نحو التحنن والتعلي وكون صيغة التفعل للتكلف ظاهر مشهور فاذا قال العالي لمن دونه
كذا متسفلا ومتواضعا يسمى قوله هذا دعاء واذا قال الادنى لمن هو اعلى منه مستعليا
يكون قوله هذا امرا وقيل بالرتبة اي يجب ان يكون الآمر اعلى مرتبة والداعي
اسفل منه حقيقة ولا يكفي الاستعلاء والتسفل وهو ضعيف كما تقرر في الاصول وذهب اليه جمهور المعتزلة
فكانه يشترط التسابل ... تسمية الطريق بالسراط اي يبتلع سالكي السبيل والسابلة ابناء السبيل المختلفة

المختلفة في الطرقات لهواجمهم وقيل الاولى في التعليل ان يقال لانهم يسترطون السبيل
او هي تسترطهم وكذا في تسميتها باللقم لانها تلتقمهم او هم يلتقمونها كما يقال اكلته المفازة اي
اهلكته او اكلته واكل هو المفازة اذا قطعها في القاموس اللقم بفتح اللام والقاف وسط
الطريق واللقم بسكون القاف الابتلاع وكذا الالتقام قوله والسراط من قلب السين
صادا يعني ان اصل الصاد سين وابدلت صادا ليطابق الطاء فان كلا منهما من الحروف
المطبقة وهي اربعة الصاد والضاد والطاء والظاء والسين من المنخفضة وفي الحديث يدعونها
بعض الشقي بالاصل وهو السين وهو اي الصراط بالصاد لغة قريش اي انهم يستعملونه
ويقولونها في كون الصاد بدلا من السين والسراط لغة بني قيس ولم ترسم في الامام
وهو مصحف عثمان رضي الله عنه الا بالصاد مع اختلاف قراآتهم قيل هذا يدل على ان جميع
السبعة غير ثابت في الامام وقد صرحوا انه لا بد في القرآنية من جريان احكام القرآن
من جواز الصلاة ونحوه من امور ثلثة صحة سنده وثبوته في واحد من المصاحف العثمانية
التي هي ائمة سائر المصاحف وكتفامه وجه في العربية واذا لم يكن اثبات في الامام هو
السراط لا غير لم يكن القراءة بالسين والاشمام قراءة القرآن واجيب بان المراد بالثبوت
في الامام اعم من الثبوت تحقيقا او احتمالا بان تقع القراءة على الاصل ويكون ما وقع في رسم
الامام بدلا من الاصل الذي قرئ به فيكون ما قرئ به ثابتا في الامام تقديرا لكونه اصلا
ما في الامام قال في النشر فعون يعتبر الثبوت في الامام ولو احتمالا نعني به ما يوافق الرسم
ولو تقديرا اذ موافقة الرسم قد يكون تحقيقا وهي الموافقة الصريحة وقد يكون تقديرا
وهي الموافقة احتمالا ثم قال فانظر كيف كتبوا الصراط والمصيطرون بالصاد المبدلة
من السين وعدلوا عن السين التي هي الاصل لتكون قراءة السين وان خالف الرسم من وجه
قد اتت على الاصل فتعتدلان وتكون قراءة الاشمام محتملة ولو كتب ذلك بالسين على الاصل
لفات الاعتدال بين القرائتين وعدت قراءة غير السين مخالفة للرسم والاصل وهو

اي اهلكته

اى الصراط كالطريق فى التذكير والتانيث كما ان الطريق يذكر ويؤنث كذلك الصراط
فالتذكير لغة تميم والتانيث لغة الحجاز فان استعمل مذكرا جمع على افعلة فى القلة وعلى فعل
فى الكثرة نحو حمار واحمرة وحمر وان استعمل مؤنثا فقياسه ان يجمع على افعل نحو ذراع واذرع
والمراد به اى بالصراط المستقيم طريق الحق مطلقا سواء كان نفس ملة الاسلام او اجناسها
او انواعها او افرادها المكونة فى تلك الملة وبالجملة معنى العبودية وقد استعمل الصراط المستقيم
فى هذا المعنى كما فى قوله تع فاعبدوه هذا صراط مستقيم وهذا هو المطابق لتجنيس الحمد آية
الى الاجناس الاربعة وقوله فى المطلوب اتم زيادة ما منحوه لكن فى هذا القول ارجح من ان
يقال المراد به ملة الاسلام وهو فى حكم تكرير العامل من حيث انه المقصود بالنسبة
فانه اذا كان مقصودا بالنسبة فاذا ذكر تكون النسبة كانها مذكورة مرة ثانية
وقد ذكرت اولا مع المبدل منه فان تكرير العامل فى معنى تكرير النسبة وتاكيدها تحقيقا لمعنى
المقصودية فيلزم التكرار حكما وفايدة التاكيد لكونه جواب سؤال يرد على جعل الصراط
الثانى بدلا من الاول متحدا معه ذاتا وصدقا وتقرير السؤال ان الثانى لما كان متحدا مع الاول
بحسب الذات كان الظاهر ان ينبه كر على طريق الاصالة والاستقلال بان يقال اهدنا صراط الذين انعمت
عليهم لا على طريق التبعية والابدال لما فيه من الاطناب والاملال والجواب ان فى البدل فائدتين
الاولى تاكيد النسبة وتقريرها وذلك لما مر من ان البدل فى حكم تكرير العامل وتكريره
بتكرير النسبة لا محالة والثانية ان فى البدل توضيح المتبوع المذكور على سبيل الاجمال وتفسيره
من حيث كونه مذكورا بعده فى مقام التفسير والبيان وذلك يستلزم كون البدل ابين
واوضح فى الاتصاف بما وصف به المبدل منه اذ لولاه لما صح كونه مفسرا له فلذلك افاد البدل
هنا التنصيص على ان صراط المسلمين علم فى الاتصاف بالاستقامة وان المشهود عليه بالاستقامة
على اكد وجه وابلغه هو لا غيره على ان قوله على اكد وجه متعلق بالمشهود عليه ويجوز ان يتعلق
بالتنصيص قوله لانه جعل تعليل للتنصيص بملاحظة ما بعده من القيود كانك اذا قلت

اذا قلت هل ادلك على اكرم الناس وافضلهم فلان يكون هذا القول ابلغ فى وصفه بالكرم و
الفضل من قولك هل ادلك على فلان الاكرم الافضل لانك لما ثنيت ذكره بان ذكرته مجملا اولا
ومفصلا ثانيا واوقعت المفصل تفسيرا وايضاحا للمجمل الذى هو الاكرم الافضل فقد جعلته
علما فى الكرم والفضل فكانك قلت من اراد رجلا جامعا للخصلتين فعليه بفلان فهو المشخص
المعين لاجتماعهما فيه وهذا معنى قوله فكانه من البين الذى لا خفاء فيه ان الطريق المستقيم ما يكون
طريق المؤمنين فان قلت البدل لو كان فيه تاكيد النسبة وايضاح المتبوع لدخل فى حد التاكيد
وعطف البيان لان التاكيد تابع يقرر امر المتبوع فى النسبة او الشمول وعطف البيان
تابع يوضح متبوعه فيلزم ان يكون البدل تاكيدا وعطف بيان وانه باطل اجيب بان البدل
هو المقصود بالنسبة والمبدل منه توطئة لذكره بخلاف عطف البيان والتاكيد فان المقصود
بالنسبة فيهما هو المتبوع ويتمايز ان يكون احدهما لتقرير امر النسبة والاخر لتوضيح المتبوع
والبدل وان كان مفيدا للتقرير والتوضيح المذكورين الا ان النسبة الى المتبوع ليست
مقصودة فيه بل المقصود هو النسبة الى التابع فقط فهذه التوابع انما تختلف فى مثل
هذا المقام بالاعتبار واعلم ان قوله فى الاول طريق المسلمين وههنا طريق المؤمنين يدل
على اتحاد الايمان والاسلام عنده كما هو المختار عند جمهور الحنفية والمعتزلة وبعض اهل
الحديث لكنه قال فى شرح المصابيح فى اول كتاب الايمان الاسلام هو الانقياد والاذعان
اسلم واستسلم اذا خضع واذعن ولذلك اجاب عليه السلم عن قوله ما الاسلام بالاركان الخمسة
وعن قوله ما الايمان بقوله ان تؤمن بالله الخ وهذا تصريح بان الاعمال خارجة عن مفهوم
الايمان وان الاسلام والايمان متباينان كما يشهد به قوله تع قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا واليه ذهب الشيخ ابو الحسن الاشعرى ثم نقل قول من يقول باتحادهما بقوله وقال
بعض المحدثين وجمهور المعتزلة الايمان والاسلام عبارتان عن معتبر واحد وهو مجموع
التصديق بالجنان والاقرار باللسان والعمل بالاركان ورد عليهم بقوله ويرد عليهم بانه

مطلب
ایمان اسلام

بجعل عطف الاعمال الصالحة والانتهاء عن المعاصي على الايمان في مواضع لا تحصى ولو كانت الاعمال
داخلة في الايمان لما حسن ذلك ومع المتبادر خاصة انه لو كان كذلك لزم خروج الفاسق بفسقه
من عداد المؤمنين كما قال المعتزلة لكنهم اشد الناس انكارا لهذه المقالة وقوله تع ان الدين
عند الله الاسلام يدل على ان الشرايع المغايرة للاسلام غير مقبولة ولا معتبرها ولا يلزم
من ذلك ان ما ليس من قبيل الاعمال كذلك وهذا الكلام المصنف في ذلك الشيخ وهو صريح في انهما
يتغايرهما فبين كلاميه في كتابيه تناف وتدافع وغاية ما يمكن في التوفيق بينهما ان يقال انه
اراد بالتغاير التغاير بين مفهومي الايمان والاسلام وبالاتحاد اتحادهما بحسب الصدق فلا
منافاة لان التغاير في المفهوم لا يستلزم التباين في الصدق بل يجوز ان يكون المتغاير
في المفهوم متساويين في الصدق كالانسان والناطق والايمان والاسلام من هذا القبيل
فانه لا يصح في الشرع ان يحكم على احد بانه مؤمن وليس بمسلم وبالعكس يؤيده قوله تع فاخرجنا جا
من كان فيها من المؤمنين فما وجدنا فيها غير بيت من المسلمين **قوله** وقيل الذين انعم عليهم
الانبياء ولعل وجهه ان النبوة اجل ما انعم الله تع به على عباده والكمل في المراد بالنعمة
المدلول عليها بقوله انعمت لان المطلق ينصرف الى الكامل وهو معطوف على ما قبله من حيث
المعنى فانه يدل على ان المراد بهم المؤمنون والايمان اكمل النعم لان المراد من النعمة ليس
نعمة الدنيا وهو ظاهر وما سوى الايمان من النعم الدينية لا يعتبر بدون الايمان واما
نعمة الايمان فهي نعمة معتبرة غير مشروطة بسائر النعم الدينية فكانت نعمة الايمان اكمل
النعم كلها فصراط المؤمنين وهو المطلوب بقوله تع اهدنا صراط الذين انعمت عليهم
قوله قبل التحريف والنسخ اي قبل ان تحرف امة التورية والانجيل وان يغيروا دينهم
وقبل ان ينسخ شرعهم وهو ليس من قبيل اللف والنشر لوجود كل واحد من التحريف
والنسخ في كل واحد من الفريقين **قوله** وهي في الاصل الحالة التي يستلذها الانسان
لانها مصدر نعم عيشه ونعمة العيش طيبة ولينة فيكون بمعنى تلك الحالة ضرورة ثم

اطلقت

ثم اطلقت لما يستلذه الانسان من الامور الملايمة له الموجبة لتلك الحالة اطلاقا
لاسم المسبب على السبب ولا يخفى ان حق العبارة على ما يستلذ لان صلة الاطلاق في المشهور
انما هي كلمة على دون اللام لكنه قصد الاختصاص من النعمة وهي اللين خبر بعد خبر لهي اي
النعمة بكسر النون ماخوذة من النعمة بفتحها ولا وجه لجعل من النعمة بيانا لما يستلذه وهو ظاهر
يقال نعم الشيء نعومة ونعمة اي صار ناعما لينا ثم كسرت النون فاطلقت للحالة الناعمة
وطيب العيش ثم اطلقت لسببها الجوهري النعمة بالفتح التنعم يقال نعمة الله ونعامة فتنعم وامرأة
منعمة ومناعمة بمعنى انتهى جعل النعمة بالفتح اسما لاصابة النعمة وصيرورة الشخص ذا نعمة
ويلزمه طيب العيش ولينه وفي بعض النسخ وهي اللين وهو مناسب لكون المراد بالذين انعمت
عليهم المؤمنين ولا ينافي تخصيص النعمة بنعمة الاسلام والدين الاطلاق المستفاد من حذف
مفعول انعمت عليهم لاجل الشمول لان نعمة الاسلام لاشتمالها على سعادة النشاتين هي النعمة
كل النعمة فمن فاز بها فقد فاز بالنعم كلها **قوله** والاشراقة بالعقل اي واضاءة الروح يقال
اشرقت الشمس اي اضاءت وشرقت اي طلعت فان البدن وان تعلق به الروح لا يشرق
ولا يتنور ما لم يتايد بالعقل الذي يدرك به الكليات وبساير القوى التي يستعين بها
في ادراك الجزئيات **قوله** كالفهم اي بيان للاشراقة وهو ادراك الكليات والجزئيات
تصوريا كان او تصديقيا والفكر وهو ترتيب امور معلومة لتحصيل ما ليس بمعلوم
والنطق وهو التعبير عما في الضمير بلفظ يدل عليه وبه يكمل الاشراق والنعم الدنياوية
الكسبية ثلثة اقسام لانها اما ان تتعلق بالنفس او البدن او بما هو خارج منهما والاول
تطهير النفس عن الاخلاق الذميمة والملكات الردية وتحليتها اي تزيينها بالفاضلة
منها والثاني تزيين البدن بالهيئات العارضة لنفس البدن كتطهيره عن اوساخ البدن
وقص الشارب والاظفار وحلق العانة ونحو ذلك والحلي بكسر الحاء جمع حلية والمراد
بها العوارض المستحسنة المجاورة للبدن المنفكة عنه كلبس الثياب الفاخرة

مطلب
نعم الدنياوية الكسبية ثلثة اقسام

والثالث حصول المآل والمآب فانه نوع كيفية متعلقة بالانسان لا بنفسه ولا ببدنه فقط كما لنفسه
السابقتين فظهر بهذا ان قوله حصول مرفوع عطفا على تسويتها لا مجرور عطفا على الهيئات
وشفاؤها وهي نعم الاخروية والعليّون جمع عليّ او عليّة بمعنى الغرفة او جمع بلا واحد كذا في
القاموس والجوهري العلّية الغرفة والجمع العلالي واصلها عليوة من علوت وقال بعضهم هي
العلية بالكسر قوله ابد الآبدين اي دهر الداهرين وعصر الباقين ابدا كانه قال يبقى
ما بقي دهر ودهور والمراد البقاء الدايم قوله والمراد اي المراد من النعمة المدلول عليها بانعمت
عليهم هي النعمة الاخروية وهي وان لم تحصل بعد الا انه عبر عنها بلفظ الماضي لكونها متحقق الوقوع
او المعنى انعمت عليهم في علمك وحكمت عليهم بانهم منعم عليهم بنعمتك فاولئك مع الذين انعم الله
عليهم الآية قوله وما يكون وصلة الى نيله من النعم الاخر يعني الخ ومن تبعيضية لا بيانية
اي المراد بالنعمة المذكورة هي النعم الاخروية وما يكون وسيلة الى نيلها من النعم الدنياوية
كتزكية النفس وتحليتها وهذا التخصيص ايضا لا ينافي الاطلاق الكاين في انعمت لعينها
ما ذكرنا وانما قلنا ان من تبعيضية لان ما يكون وصلة الى نيل النعم الاخروية مطلقا
لا يقصد الا على تهذيب النفس وتحليتها فان ما سواه وصلة الى نيل الوسايل لا
الى نفس النعم الاخروية فلذلك اشترك فيه المؤمن والكافر فعلى هذا يكون قوله
غير المغضوب صفة كاشفة على اسلوب قولهم امس الدابر لا يعود وان اريد بالنعمة
ما هو اعم من الاخروية حتى يصدق على النعم الدنياوية والاخروية وجعل غير
المغضوب صفة مقيدة لكان له وجه فان المنعم عليهم بالنعم الدنياوية قد يكونون
مغضوبا عليهم وقد يكونون مرضيين عنهم فطلب صراط من انعم عليهم بمطلق النعم
ثم قيد بغير المغضوب عليهم الا ان المختار ان يكون غير المغضوب بدلا من الذين
بدل الكل من الكل من حيث انهما متحدان ذاتا وصدقا لان من انعم عليهم بالنعم الاخروية
لهم غير مغضوب عليهم وبالعكس ووجه البدل مختار لما تقرر من ان البدل فيه فايدتان

الاول

55

اعني ان صراط الذين انعمت عليهم ... عليهم لغير المغضوب عليهم ولا الضالين

الاولى انه تفيد تاكيد النسبة لاجل انه في حكم تكرير العامل وان تكريره يستلزم تكرير النسبة
والثانية انه تفيد توضيح المتبوع وتفصيله بعد ذكره على الابهام والاجمال فان التفصيل
بعد الاجمال اوقع في البيان واقوى في الشهادة فيكون الكلام شهادة لغير المغضوب
عليهم ولغير الضالين عن الحق بكونهم منعما عليهم على اوجه ابلغ وآكد من ان يضاف الصراط ط
اليهم ثم يوصفوا بكونهم منعما عليهم ويقال صراط غير المغضوب عليهم ولا الضالين المنعم
عليهم اما اولا فلتثنية ذكر المتبوع المستلزمة لتمكن المشهود له في ذهن السامع
فان غير المغضوب اذا جعل بدلا من الذين انعمت عليهم يراد بكل واحد منهما الذات
فيتكرر ذكر المتبوع بخلاف ما اذا جعل غير المغضوب صفة لقوله الذين انعمت عليهم فانه
يراد به المفهوم لا الذات فيفوت ذكر المشهود له مرتين واما ثانيا فلتفصيل بعد الاجمال
الذي هو اوقع في البيان واقوى في الشهادة ولا يخفى فوات ذلك اذا قيل صراط غير
المغضوب عليهم ولا الضالين المنعم عليهم واما ثالثا فلاشتمال الكلام على تكرير العامل
المستلزم لتاكيد النسبة والغضب تغير يحصل عند غليان دم القلب لارادة الانتقام
ومنه قوله عم اتقوا الغضب فانه جمرة توقد في قلب ابن آدم الم تروا الى انتفاخ
اوداجه وحمرة عينيه واذا وصف به الباري تع يراد به ارادة الانتقام لا غير قال الامام
ههنا قاعدة كلية وهي ان جميع الاعراض النفسانية اعني الرحمة والفرح والسرور
والغضب والحياء والغيرة والمكر والخداع والتكبر والاستهزاء لها اوايل ولها غايات ومثاله الغضب
فان اوله غليان دم القلب وغايته ارادة ايصال الضرر الى المغضوب عليه فلفظ
الغضب في حق الله تع لا يحمل على اوله الذي هو غليان دم القلب بل على غايته التي هي
ارادة الضرر وايضا الحياء له اول وهو انكسار يحصل في النفس وله غاية وهي
ترك الفعل فلفظ الحياء في حق الله تع يحمل على ترك الفعل لا على انكسار النفس
وهذه قاعدة شريفة في هذا الباب انتهى كلامه وقيل ان اريد بالغضب نوع العقوبة

مطلب بيان الغضب

مطلب قاعدة في معنى توصيف الله تعالى بالاعراض النفسانية

كان صفة مخصصة وان اريد به اراقة العقوبة كان صفة ذات والضلال العدول عن
الطريق المستقيم وقد يعتبر به عن النسيان كما في قوله تعالى ان تضل احديهما قوله بعله
فتذكر احديهما الاخرى والضلال ايضا الخفاء والغيبوبة وبمعنى الهلاك ايضا فمن
الاول قولهم ضل الماء في اللبن وقوله تعالى ائذا ضللنا في الارض يجوز ان يكون من الاول ومن
الثاني **قوله** على معنى انهم جمعوا بين النعمة المطلقة وهي نعمة الايمان وبين السلامة من الغضب
والضلال بيان للمعنى على تقدير كون غير المغضوب صفة مطلقة اي مبينة كما انها او مخصصة
ومعنى كون الايمان نعمة مطلقة كونه نعمة في نفسه من غير شرط شيء من الاعمال بخلاف الاعمال
فان الشيء منها ليس نعمة مطلقة بل مشروط بالايمان اختيار او لا لكون الذين انعمت عليهم
عبارة عن المؤمنين ثم صرح بان المراد من نعمتهم النعم الاخروية وما يكون وسيلة
اليها من النعم الدنيوية وحمل النعمة ههنا على نعمة الايمان موافق لما اختاره اولا
وقد قال صاحب الكشاف اطلق الانعام ولم يقيده بمفعوله الذي يتعدى اليه بالباء
لقصد التعميم والاستغراق ثم نزل نعمة الايمان لاشتمالها على سعادة الدارين منزلة
النعم كلها لان شأن من آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وما فيه
من الحساب والجزاء ان يخلي نفسه عن الرذائل ويحليها بالفضائل فلا جرم يعيش
حميدا ويموت سعيدا ويحشر مكرما مجيدا وكل ذلك يدل على ان المراد بالايمان
في هذا الموضع الايمان الكامل المستتبع لثمراته المؤدية الى النعم الاخروية ولا شك
ان الذين انعم عليهم بمثل هذا الايمان لا ينقسم الى المغضوب عليهم وغير المغضوب عليهم
حتى يحتمل ان يكون غير المغضوب عليهم صفة مخصصة بل انما يكون صفة كاشفة منزلة
منزلة الحد للمنعم عليه فيكون المعنى الذي صوره معنى له على تقدير كونه صفة كاشفة
لا على تقدير كونه صفة مطلقة كما هو المتبادر من سوق كلامه الا انه نظر الى ان نعمة
الايمان في نفسه مع قطع النظر عن ثمراته وترتبها عليه نعمة جليلة يتخلص بها المرء

عن الخلود في النار ويستحق دخول الجنة والتنعم بها ابد الآباد فيصح بذلك ان تنزل منزلة
النعم كلها ويعتبر بها عن المفعول العام للانعام فلذلك جعل المعنى المذكور معنى لقوله غير المغضوب
مطلقا اي سواء كان صفة مبينة او مقيدة فان حمل الايمان على الايمان الكامل يكون صفة مبينة
وان حمل على نفس التصديق يكون مقيدة وفي قوله جمعوا بين النعمة المطلقة اشارة الى ان المتبوع
والتابع مقصودان بالنسبة بخلاف البدل فان المتبوع فيه توطئة للتابع لبيان انه وكونهم
حائزين لنعمة الايمان مفهوم من الصلة وكونهم سالمين من الغضب والضلال مفهوم من الصفة
قوله وذلك انما يصح اه اي كونه صفة مشكل من حيث ان الموصوف به وهو الذين انعمت
معرفة وهو ظاهر وغير المغضوب نكرة لان نحو غير وشبه ومثل وشبه نحو متوغل في
الابهام لا يتعرف بالاضافة الى المعرفة والمعرفة لا توصف بالنكرة وحاصل الجواب ان تأويل
الكلام اولا بجعل الموصوف نكرة في المعنى وثانيا بجعل الصفة معرفة **قوله** اذ لم يقصد
به معهود اي معهود خارجي فان المتبادر من لفظ المعهود اذا اطلق وهو الحصة المعينة
من مفهوم الاسم المعرف باللام المتقدم ذكرها تحقيقا او تقديرا او سلب العهد الخارجي
ههنا انما يصح على ما اختاره من ان المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنون واما اذا كان المراد الا
واصحاب موسى وعيسى عم فلا يصح **قوله** اذ لم يقصد به معهود خارجي واعلم ان الموصول والمضاف
الى المعرفة يجري فيهما ما يجري في المعرف باللام فان كلا منهما يصح ان يحمل على المعهود الخارجي
ان وجد والا فعلى الجنس ثم الجنس ان اريد من حيث تحققه في ضمن الافراد ولم يوجد قرينة
الاستغراق يحمل على المعهود الذهني بان يراد من حيث تحققه في ضمن فرد غير معين
كما ان المحلى باللام يحمل عليه في قول الشاعر ولقد امر على اللئيم يسبني فمضيت ثمة قلت
لا يعنيني فان المعرف باللام فيه لا يحمل على المعهود الخارجي والفرد المعين لعدم تحققه
ولان الحمل عليه لا يفيد ما قصده الشاعر من وصف نفسه بكمال الحلم والوقار ولا على الحقيقة
من حيث هي اذ لا يناسبها المرور ولا من حيث تحققها في ضمن جميع الافراد اذ لا يتصور

المرور عليه بل المراد الحقيقة من حيث وجودها في ضمن فرد لا بعينه اي على لئيم والجملة صفة له لا حال
منه اذ ليس المعنى على تقييد المرور بحال السب والاخبار عنه بانه يحلم ويعفو عنه اي
الذين يشتمه حال المرور بل المعنى على انه له مرورا مستمرا في اوقات متعاقبة على لئيم
من اللئام كان دابه وعادته الا يسب اثاره ومع ذلك يعرض عنه ويحلم تكرما
من المقابلة بمثله فانه ادل على اغماضه من السفهاء واعراضه عن الجاهلين من ان يجعل
يسبني حالا مبينة لهيئة الفعل ويكون المعنى اني اغمض عن لئيم امر عليه حال سبه
اياي ومعنى قوله فمضيت ثم قلت فامضي ثم اقول على قصد الاستمرار كما في قوله ولقد
امر وانما عدل الى الماضي تحقيقا لاتصافه بالاغضاء والاغماض وثم حرف عطف لكنها
التاء وذلك في عطف الجمل خاصة فانها قد تجي في عطف الجمل لاستبعاد مضمون ما بعدها
عن مضمون ما قبلها وعدم مناسبة له فيكون للتراخي في الرتبة كما في هذا البيت والمعنى
فمضيت ولم اشتغل بمكافاته وترقيت الى مرتبة اعلى وقلت لا يعنيني بالسب
فكانه ينفي نفسه تلك الحالة ويصورها بصورة اخرى تكرما وذلك غاية التودد
والوقار والتباعد عن وصمة الثار والعار وكذا الحال في الآية اذ لم يرد بالموصول
معهود خارجي لانتفائه ولا الجنس من حيث هو هو اذ لا يناسبه الصراط ولا الانعام و
لا من حيث تحققه في ضمن جميع الافراد لانتفاء قرينة الاستغراق فتعين ارادته في ضمن
بعض افراد لا بعينه فيكون في المعنى كالنكرة فتارة ينظر الى جانب المعنى فيعامل به
معاملة النكرة فيوصف بالنكرة وبالجملة واخرى الى جانب اللفظ فيوصف بالمعرفة
ويجعل مبتدا او ذا حال وقولهم اني لامر على الرجل مثلك فيكرمني مثال ثان
لاجراء المحلى باللام مجرى النكرة وهو اكثر مناسبة للآية من حيث كون الموصوف والصفة
فيهما معرفتين لفظا نكرتين معنى ومن حيث ان الصفة فيهما من النكرات المتوغلة في الابهام
او جعله غير معرفة معطوف على قوله اجراء الموصول مجرى النكرة وهو الثاني ويكفي

مطلب انا غير انه يتعرف بالاضافة

المصحح

المصحح لكون غير صفة للمعرفة وتقريره ان غيرا انما يكون نكرة اذا لم يقع بين ضدين واما اذا
وقع بين الضدين فهو يتعرف بالاضافة ويزول ابهامه من حيث ان اضافته الى احد الضدين
يتعين ان المراد به الضد الآخر كقولك التقطة على الحركة غير السكون فانك اذا اضفت غير
الى ماله ضد واحد علم ان المراد به هو الحركة والآية من هذا القبيل لوقوع غير فيها ايضا
بين الضدين فان كل واحد من المؤمنين الكاملين والمغضوب عليهم لا الضالين ضد
للآخر فلما اضيف غير الى احدهما تعين ان المراد به الآخر فتعرف بالاضافة فلذلك وصف
المعرفة به قوله والعامل النعت اعترض عليه بانه يستلزم اختلاف العامل في الحال و
ذي الحال لان العامل في ذي الحال هو الجار وان كان عاملا في النعت يلزم ذلك بلا خفاء
واجيب بان العامل فيهما هو الفعل فانه منصوب المحل في النعت عليهم ومرفوع المحل
في المغضوب هو المجرور فقط واثر الجار انما هو في تعدية الفعل وافضائه الى الاسم
فان كل واحد من فعلي الانعام والغضب لا يتعدى الا بصلة وهي على ويجي المفعول به منهما
موصولا بهذه الصلة ثم التثنية والجمع والتانيث يدخل الصلة لا الموصول لان هذه
الزيادة تدخل بعد التمام وتمام الموصول بصلته فيقال رجل مغضوب عليه وامراة
مغضوب عليها ورجلان وامراتان مغضوب عليهما ورجال مغضوب عليهم ونساء
مغضوب عليهن فظهر ان الضمير المجرور في النعت عليهم منصوب المحل على انه مفعول به
للفعل وفي المغضوب عليهم مرفوع المحل على انه قايم مقام الفاعل لا اسم المفعول
وقولهم ان الجار والمجرور في مثله في محل النصب او الرفع مسامحة في العبارة اعتمادا
على ما تقرر في قواعد النحو وبهذا التحقيق يندفع ما يقال من ان الجار والمجرور في مثل المغضوب
عليهم كيف يصح قيامه مقام الفاعل والاسناد اليه من خواص الاسم واي تبع المجرور بانسبا
نعم اذا وقع الجار والمجرور خبر مبتدا في نحو زيد في الدار يعتبر المجموع لانه الواقع
موقع عامله الذي هو حصل او حاصل قوله او باضمار اعني عطف على قوله على الحال

مطلب المصحح لكون غير صفة للمعرفة

وهو مبني على ان يكون المراد بالذين انعمت عليهم المؤمنين الكاملين الايمان كما اذا كان
غير المغضوب بدلا او صفة كاشفة وكان المعنى ان المنعم عليهم هم الذين سلموا من
الغضب والضلال ليصح تفسيرهم بانهم وان فسرت النعم بما يعم المؤمن والكافر ولم
تخص بالنعم الاخروية وما يكون وسيلة اليها جاز ان يكون غير للاستثناء المتصل
فان غيرا قد يستثنى بها حملا على الا كما توصف بالا حملا على غير الا انه على تقدير كونه
للاستثناء ينبغي ان يكون المنعم عليهم متناولا للفريقين المؤمن والكافر ليكون الاستثناء
متصلا فان الاصل في الاستثناء الاتصال وهو دخول المستثنى في المستثنى منه وذلك يقتضي
ان يعم الذين انعمت عليهم الفريقين وهما المؤمن والكافر وهو المناسب لقوله فيما سبق
فان ما عدا ذلك يشترك فيه المؤمن والكافر ويحتمل ان يكون المراد بالفريقين فريقي
المستثنى وهما المغضوب عليهم والضالين وهو المناسب لما قصد بقوله ان فسر لكن
وهو تأتي كون المستثنى متصلا ولم يتعرض لحمل الاستثناء على الانقطاع اذ فيه تعسف
ارتكاب خلاف الظاهر فان حمل غير على الاستثناء لا يخلو عن بعد ثم حمل الاستثناء على الانقطاع
بعد على بعد **قوله** ثوران النفس اي غليان دم القلب وهيجانه فان النفس
قد يستعمل بمعنى الدم كما يقال سالت نفسه وفي الحديث ما ليس له نفس سائلة فانه
لا ينجس الماء اذا مات فيه والمراد بالانتقام العقوبة والايلام للمغضوب عليهم **قوله**
وعليهم في محل الرفع يريد ان الضمير المجرور بكلمة على في عليهم الثاني في محل الرفع بانه قائم
مقام الفاعل المغضوب لا مجموع الجار والمجرور لانه ليس باسم والمسند اليه من خواص
الاسم ولا المجرور في عليهم الاول لانه منصوب المحل بانعمت عليهم كما مر ومن لطائف هذا التعبير
انه خاطب الله تعالى عند ذكر النعمة وصرح باسناد النعمة اليه تعالى تقربا منه ولما صار الى ذكر
الغضب عدل الى الغيبة ولم يصرح باسناد الغضب اليه ادبا **قوله** ولا مزيدة لتأكيد ما اعلم ان
كلمة لا من حروف الزيادة ولكنها انما تزاد بعد الواو العاطفة الجائية بعد نفي او نهي نحو جاءني
زيد

زيد لا عمرو ولا تقرب الزنا ولا السرقة وفائدتها تأكيد النفي السابق والتصريح بان ذلك
النفي متعلق بكل واحد من المعطوف والمعطوف عليه مطلقا اي مجتمعين في وقت واحد
ومتعاقبين في الاوقات فان الواو في مثل جاءني زيد وعمرو للجمع المطلق ومعنى المطلق انه يحتمل
ان يكون المجيء حصل من كليهما في زمان واحد وان يكون حصل من زيد اولا وان يكون حصل
من عمرو اولا فهذه ثلث احتمالات عقلية لا دليل في الواو على شيء منها فاذا قلت ما جاءني زيد
وعمرو فهو في الظاهر نفي احتمالات الثلث اي لم يجيئا الي في وقت واحد ولا مع الترتيب و
الاكثر ان لا يعطف على المنفي بالواو الا بان يذكر بعد الواو كلمة لا نحو ما جاءني زيد ولا عمرو وذلك
لان الواو وان كان في الظاهر للجمع المطلق المفيد لنفي الحكم عنهما على الاجتماع في وقت وعلى الترتيب
الا انه لما كان الاكثر ان يستعمل للاجتماع في وقت خيف ان يتوهم ان المراد ما جاءني زيد مع عمرو
بان يكون المنفي مجيئهما على سبيل الاجتماع في وقت لا ترتب مجيء احدهما على مجيء الاخر فجيء
بكلمة لا بعد الواو في الاغلب دفعا لهذا التوهم وبيانا ان المراد نفي الاحتمالات الثلث
وتسمى فلهذا زائدة قال الفاضل الرضي والعجب انهم لا يرون تأثير الحروف تأثيرا معنويا
كما لتأكيد في الباء ورفع الاحتمال في لا هذه وفي من الاستغراقية مانعا من كون الحروف زائدة
ويرون تأثيرها التأثير اللفظي لكونها كافة مانعا من زيادتها انتهى فاذا تقرر هذا فاعلم ان
ان لا المزيدة بعد الواو العاطفة لا تذكر الا في سياق النفي فلا يقال جاءني زيد ولا عمرو
بل يقال ما جاءني زيد ولا عمرو ومن ههنا ذكرت لا المزيدة في غير سياق النفي فانتقضت القاعدة
المذكورة بهذه الاية حيث انتفت فيها ما يصحح ذكر لا المزيدة بعد الواو فالمصنف اشار الى
جوابه بمنع انتفاء ما يصحح ذكرها ههنا بناء على ان كلمة غير تتضمن معنى النفي مجازا ووقوعها في سياق
فان اصل غير ان يكون بمعنى المغايرة كما في قوله تعالى لتفتري علينا غيره والمغايرة تتضمن
معنى النفي **قوله** فكانه قال لا المغضوب عليهم ولا الضالين لما كانت كلمة لا اظهر دلالة
على النفي وارسخ قدما فيه بدل لفظة غير بها في مقام تفسير معنى النفي في غير والتعبير عنه

لما [illegible] ان لا لا تزاد بعد [illegible] النفي [illegible]
[illegible] معنى غير [illegible]

بما هو علم فيه وليس المراد ان لا في قوله لا المغضوب عليهم عاطفة اذ ليس المعنى اهدنا صراط
الذين انعمت عليهم لا صراط المغضوب عليهم بل هي بمعنى المغاير والمراد وصف المنعم عليهم
بمغايرة المغضوب عليهم والمعنى ثبتنا على طريق الذين انعمت عليهم النوع المغاير للمغضوب
عليهم فظهر ان لا فيه بمعنى غير ولا فائدة في لفظة غير بها عند قصد تصوير معنى النفي وتحقيقه سوى
كونها اظهر دلالة على النفي من حيث كونها موضوعة له قوله وكذلك اي ولان في غير معنى لا جاز
انا زيدا غير ضارب بتقديم معمول ما اضيف اليه الغير عليه بناء على انه بمنزلة لا وحرف
لا يضاف فكانت الاضافة في غير ايضا كلا اضافة فكان قولك انا زيدا غير ضارب من حيث
كونه غير متضمن لمعنى النفي بمنزلة انا زيدا لا ضارب فكما انه لا مانع من تقديم زيدا في انا زيدا
لا ضارب فكذا لا مانع من تقديمه في انا زيدا غير ضارب بخلاف انا زيدا مثل ضارب فانه
لا يجوز لان المثل مضاف الى ضارب والمضاف اليه لا يجوز تقديمه على المضاف فلا يجوز
تقديم ضارب على المثل فلما لم يجز تقديم ضارب على المثل فعدم جواز تقديم معموله عليه اولى
لما تقرر في النحو ان وقوع المعمول فيما يمتنع ان يقع فيه العامل اولى بالامتناع ولا وجه لجعل
اضافة مثل كلا اضافة فتقررت الاستحالة بخلاف اضافة غير فانه غيرا كما كان بمنزلة لا
ومعلوم ان لا ممتنعة الاضافة كانت الاضافة فيه بمنزلة العدم فلهذا جاز تقديم معمول
ضارب على غير واعترض بان النحاة صرحوا بان لا في مثل قولك انا لا ضارب زيدا اسم
بمعنى غير الا انه لما كان على صورة الحرف اجرى اعرابه على ما بعده كما في الا بمعنى غير حيث قالوا
ورايت لا راكبا وقال تعالى لا فارض ولا بكر لا بارد ولا كريم ونحو ذلك فوجب ان يمتنع
تقديم المعمول فيه ايضا واجيب اولا بمنع الاسمية فانها لا تثبت بمجرد قوله بلا نقل عن سائر
اهل اللغة وثانيا بجواز التقديم نظرا الى صورة الحرفية المقتضية لانتفاء الاضافة
المانعة من التقديم واورد ان هناك مانعا آخر وهو ان ما في حيز النفي لا يتقدم عليه واجيب
بان امتناع التقديم انما هو اذا كان النفي بما وان فانهما تدخلان على الاسم والفعل شبيهتان

الاستفهام

59

الاستفهام فلم يجز تقديم ما في حيزهما عليهما بخلاف لم ولن فانهما اختصا بالفعل وصارا
كالجزء منه فجاز ان يعمل ما بعدهما فيما قبلهما واما لا فانما جاز التقديم معها وان دخلت
على القبيلين لانها حرف متصرف فيها حيث اعمل ما قبلها فيما بعدها كقولك جئت بلا شيء
واريد ان لا تخرج فجاز ايضا اعمال ما بعدها فيما قبلها بخلاف ما اذ لا يتخطاها العامل اصلا
والكوفيون جوزوا تقديم ما في حيزها عليها قياسا على اخواتها وقرئ وغير الضالين
وفي الكواشي ومعالم التنزيل ان غير هنا بمعنى لا ولا بمعنى غير ولذلك جاز العطف وعضد
هذا ما قرئ وغير الضالين واذا كان بمعنى سوى لا يجوز العطف عليها بل يقال
سوى عبد الله ولا زيد قوله عمدا كان او خطاء اما العمد فظاهر واما الخطاء فلترك التثبت
قوله وله اي للضلال عرض عريض اي امتداد مديد غاية المد ومراتب كثيرة متفاوتة من قبيل
ليل اليل وظل ظليل كما سبق من انهم اذا ارادوا المبالغة في وصف الشيء يشتقون منه اسما
فيصفونه به وبتمادي الضلال من الدلالات واقصاه الذي هو الكفر مراتب لا تحصى
قوله قيل في بعض النسخ بالواو فيكون عطفا على ما يفهم من الكلام السابق من ان المراد بهما جميع
ملل الكفر بقرينة ذكرهما في مقابلة من انعم عليهم بالنعمة المطلقة وهي نعمة الايمان ولانه
نسب كل واحد من الغضب والضلال الى جميع الكفار حيث قال ولكن من شرح بالكفر
صدرا فعليهم غضب من الله وقال ان الذين كفروا وصدوا عن سبيل الله قد ضلوا ضلالا
بعيدا والظاهر انه بدون الواو على انه كلام مستانف لبيان ان جمهور المفسرين على ان
المغضوب عليهم اليهود لقوله تعالى في حقهم قل هل انبئكم بشر من ذلك مثوبة عند الله
من لعنه الله وغضب عليه الاية ولانهم اشد الناس عداوة للذين آمنوا واكثرهم تعديا
قولا وفعلا فانهم قتلوا الانبياء وحرفوا التورية واعتدوا في السبت وقالوا
ان الله فقير ونحن اغنياء ويد الله مغلولة وغير ذلك من عدوانهم فكانوا احق بالغضب
الذي هو الانتقام وهو لا يستلزم سلامتهم من صفة الضلال كيف وقد حكم الله تعالى عليهم بالضلال

وهو تكلف الثبت على الطريق سمعا وعقلا

في قوله اولئك شر مكانا واضل عن سواء السبيل وذهب الجمهور ايضا الى ان الضالين هم النصارى لقوله تع في حقهم ولا تتبعوا اهواء قوم قد ضلوا من قبل واضلوا كثيرا وضلوا عن سواء السبيل نقل الطيبي عن الراغب انه قال ان قيل كيف فسر على ذلك وكلا الفريقين ضال ومغضوب عليهم قيل خص كل فريق منهم بصفة كانت اغلب عليهم وان شاركوا غيرهم فيما وصف به من صفات الذم قوله وقد روى اى هذا القول الذي ذهب اليه جمهور المفسرين مرفوعا الى النبي صلعم غير موقوف على الصحابي وهو ما اخرجه الترمذي عن عدي بن حاتم ان النبي صلعم قال المغضوب عليهم اليهود والضالون النصارى وفي مسند احمد انه سال رجل النبي عم فقال يا رسول الله من هؤلاء المغضوب عليهم فقال اليهود ومن هؤلاء الضالون فقال النصارى وفي ورد على الاستدلال بالاية ان الاية الاولى انما تدل على ان اليهود مغضوب عليهم والمدعى ان المغضوب عليهم هم ليس الا هو وكذا حال الاية الثانية اشار الى دفعه بان الامر وان كان كذلك لكن لما ورد البيان عن النبي عم وتبين ان المراد بكل منهما شيء هو صريح اليه موافق لظاهر الايتين المذكورتين قوله ويتجه ان يقال لك قيل والاحسن ان يجعل هذا الكلام من جملة مقول قوله قيل ولعل وجهه ان هذا التاويل ليس من خصائص المصنف بل هو قول الامام حيث قال والاولى ان يحمل المغضوب عليهم على كل من اخطا في العمل ويحمل الضالون على كل من اخطا في الاعتقاد لان اللفظ مطلق والتقييد خلاف الاصل انتهى فان المخطئ في العمل هم العصاة الذين خالفوا الاوامر والنواهي والمخطئ في الاعتقاد هم الجاهلون بما يجب عليه والاعتقاد به فيما يتعلق بذات الله تع وصفاته وافعاله قوله من وفق للجمع بين معرفة الحق عبر عن الاحكام النظرية الاعتقادية المطابقة للواقع بالحق لكونها ثابتة مطابقة للواقع وليوافق قوله بعد فماذا بعد الحق الا الضلال قوله لذاته متعلق لك اى بين معرفة لاجل ذاته لا للعمل فان شان العلم النظري ان يكون مقصودا بالذات والذي يقصد به العمل هو العلم العملي قوله وبين معرفة الخير لك اى العلم بالاحكام العملية

والمخطئ في الاعتقاد وهم الضالون

هم الجاهلون

فماذا بعد الحق الا الضلال

عليهم

لا لذاته

60

لا لذاته بل للعمل به اى بذلك الخير لان شان العلم العملي ان يكون المقصود به العمل دون حصول نفسه قوله والمخل بالعمل فاسق مغضوب عليه اى مراد انتقامه ذكر المخل بالعمل مع ان المخل بالعقيدة الصحيحة اشنع منه لان الاخلال بالعمل بما يجب ان يعلم اقبح من الاخلال به مع الجهل لقوله عم ويل للجاهل مرة وللعالم سبعين مرة فان قيل يلزم من هذا ان يكون تعذيب عصاة المؤمنين مراد الله تع لما تقرر من ان غضبه تع ارادته الانتقام ومراده تع واقع قطعا فيلزم ان يكون تعذيبهم واقعا قطعا وهو ليس بمذهب اهل الحق قلنا القول بان تعذيبهم مراد الله تع لا ينبني على الايات الدالة على دخولهم النار وخلودهم فيها وقد صرح اهل الحق بان المراد بها بيان استحقاقهم لذلك بمقتضى العدل وهو لا ينافي العفو بمقتضى الفضل والكرم فليكن هذا ايضا كذلك وبه ظهر ان معنى قوله تع في القاتل عمدا وغضب الله عليه استحق بغضبه وكذا تعبير ما في النظم للتغليظ والتنفير عن القتل كما ان ذكر الخلود في النار كذلك قوله لقوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال فان الحق هو الاعتقاد الذي طابقه الواقع فيكون المراد بالضلال المقابل له هو الجهل بما يجب علمه فانقسم الناس بحسب العلم بما ينبغي والعمل به الى اقسام ثلثة لا يخرجون عنها لانه اما عالم او جاهل والعالم اما عامل او مخالف فالعالم العامل هو المنعم عليه وهو المنكي نفسه عن ظلمة الجهل والعصيان فافلح بذلك كما قال تع قد افلح من زكيها والعالم المتبع هواه هو المغضوب عليه والجاهل هو الضال المشار اليهما بقوله تع وقد خاب من دسيها فعلى هذا ينبغي ان يحمل ما في الحديث من بيان المغضوب عليهم باليهود والضالين بالنصارى على تمثيل الجنسين ببعض انواعهما وقرئ ولا الضألين بالهمزة المفتوحة المبدلة من الالف اجتهادا وسعيا في الهرب من التقاء الساكنين فان التقاء الساكنين فيما ادا كان على حده وهو ان يكون اول الساكنين حرف لين والثاني مدغما متردد مغتفر فما ذا هرب من هذا الجائز فقد جد في الهرب قال ابو زيد الانصاري صليت خلف عمرو بن عبيد فسمعته يقرا فيومئذ لا يسأل عن ذنبه انس ولا جأن فانكرته فظننته انه قد لحن ثم سمعت العرب شأبة

بين شعر

وبال للجاهل مرة

مطلب تقرير قوله تع فماذا بعد الحق الا الضلال
انقسام الناس بحسب العلم الى ثلثة

كالقضاة في زماننا

ذآبّة فعلمت انه صواب قال ابو البقاء انها لغة فاشية في العرب في كل الف وقع بعدها حرف مشدد
ولكن قال صاحب القاموس الذي نقص مثله جماهير النحويين ان ذلك لا ينقاس لانه لم يكثر وانما سمع منه
الفاظ قليلة منها دأبّة وشأبّة **قوله** آمين اسم للفعل الذي هو استجب اشارة الى بيان
السبب الذي حملهم على ان قالوا بان آمين ونظايره من اسماء الافعال اسماء وليست بافعال
مع دلالتها على معاني الافعال وهي المعاني المقترنة بالزمان فان آمين يدل على طلب الاستجابة المقترن
بزمان الاستقبال كما يدل عليه استجب الذي هو فعل اصطلاحي وكذا ساير اسماء الافعال فانه يستفاد
من كل واحد منها معنى الفعل ومع ذلك حكموا عليها بانها اسماء من حيث ان المستفادة معاني
الافعال منها ليست لاجل كونها موضوعة بازاء تلك المعاني ليكون افعالا بل لاجل كونها موضوعة
بازاء الفاظ الافعال التي وضعت لدلالة على تلك المعاني كلفظ استجب وامهل واكفف وبعد فان
تلك الاسماء موضوعة بازاء مثل هذه الالفاظ من حيث يراد بها معانيها لا من حيث يراد بها
انفسها فاذا قلت آمين فهم منه لفظ استجب اذا يراد منه مقصودا به طلب الاستجابة كما في قولك
اللهم استجب لا مقصودا به نفس لفظ استجب كما في قولك استجب صيغة امر وبذلك صح كونها
اسماء وان استفيد منها معاني الافعال لان مدلولاتها التي وضعت هي لها الفاظ لم يعتبر اقترانها
بزمان واما المعاني المقترنة بالزمان فهي مدلولة لتلك الالفاظ بالذات والمستفادة من هذه
الاسماء انما هي بواسطة تلك الالفاظ قال الفاضل التفتازاني وتحقيق المقام ان كل لفظ
وضع بازاء معنى اسما كان او فعلا او حرفا فله اسم علم هو نفس ذلك اللفظ من حيث
دلالته على ذلك الاسم او الفعل او الحرف كما تقول في قولنا خرج زيد من البصرة خرج
فعل وزيد اسم ومن حرف جر فيجعل كلا من الثلثة محكوما عليه لكن هذا وضع غير قصدي
لا يصير به اللفظ مشتركا وقد اتفق لبعض الافعال ان وضعت لها اسماء اخر غير الفاظها
تطلق ويراد بها الافعال من حيث دلالتها على معانيها وسموها اسماء الافعال فآمين اسم
موضوع بازاء لفظ استجب او ما يراد منه طلب الاستجابة لكن لا يطلق ويقصد به نفس اللفظ كما في الاعلام المذكورة

ومعناه استجب واسمع [illegible]
امين

المذكورة بل يقصد به استجب الدال على طلب الاستجابة حتى يكون آمين مع انه اسم كلاما
كلاما تاما بخلاف استجب الذي هو علم علم لاستجب الذي هو امر وانما كانت التسمية باسماء الافعال مبنية
على هذا التدقيق ذهب بعض النحاة الى انها اسماء المصادر السادة مسد الافعال وانهم
جعلوها اسماء للافعال ومقيدة معانيها قصرا للمسافة ولهذا قال الزجاج ان آمين
حرف موضوع للاستجابة كما ان صه موضوع موضع السكوت **قوله** وجاء الف وقصر
بتخفيف الميم فيهما وان كانا بالقصر فوزنه فعيل فيكون لغة عربية كما تدل عليه حكاية
فعل وان كانا بالمد فكذلك يكون لغة عربية لما روي عن ابي علي ان وزنه فعيل ايضا
والمد للاشباع اذ ليس في كلام العرب أفعيل ولا فاعيل ولا فيعيل وقيل كسرة اي كما عليها
وقيل انه عجمي كهابيل وقابيل وروى الواحدي فيه لغة ثالثة الامالة مع المد وتخفيف
الميم عن حمزة والكسائي والنون فيها مفتوحة ابدا مثل اين وكيف وقد روي فيه تشديد
الميم مع المد عن الحسن وجعفر الصادق والمشهور انه خطاء واول شمس الائمة الحلواني
بان معناه على ما روي عن جعفر الصادق قاصدين اجابتك من أمّ بمعنى قصد قال تعالى
ولا آمين البيت الحرام صونا للصلوة العامة عن الفساد وقيل آمين كنز من كنوز العرش
لا يعلم احد تأويله الا الله وقيل آمين درجة في الجنة تجب لقائلها **قوله** قال ويرحم الله
عبدا قال آمينا مثال لمجيء آمين بعد الالف والمصرع الآخر مثال للقصر قيل ان الشعر لقيس
المجنون في حب ليلى اشار الناس على ابيه ببيت الله الحرام واخراجه اليه والدعاء
له عسى الله ان ينسيه اياها فذهب به ابوه الى مكة واراه المناسك وقال له تعلق
باستار الكعبة وقل اللهم اربحني من ليلى وحبها فقال اللهم منّ علي بليلى وقربها فضربه
ابوه فانشأ يقول يا رب انك ذو منّ ومغفرة بيّت بعافية ليل المحبينا
الذاكرين الهوى من بعد ما رقدوا والساقطين على الايدي المكبينا يا رب
لا تسلبني حبها ابدا ويرحم الله عبدا قال آمينا والمصرع الآخر قوله تباعد عني

[illegible]

فطحى اذ دعوته ما وروى الزجاج اذ الغنه وروى اذ سالته وفطحى على وزن جعفر
اسم رجل وحق آمين ان يؤخر عن الدعاء وهو قوله قرا والله لان طلب الاستجابة انما يكون
بعد الدعاء لكنه قدم اهتماما بالاجابة قال الكواشي آمين ليست من الفاتحة ولا من القرآن
لانها لم تكتب في الامام ولم ينقل احد من الصحابة والتابعين ومن بعدهم انها قرآن ولا تنكر
قولنا انها ليست من الفاتحة فانه قد وجد في زماننا خلق كثير يعتقدون انها من القرآن وانها قديمة
حتى بلغ من الجهل انهم يعتقدون قدم النقط والشكل فانهما من القرآن ويبرهنون على ذلك
وقد افتى علماء زماننا ان حكم هؤلاء حكم المرتدين عن الدين لا يصح انكحتهم ولا تحل
ذبيحتهم الى غير ذلك انتهى كلامه   لكن لا يسن ختم السورة به لكن بعد سكتة ليعلم انها
ولا الضالين ليعلم انه ما هو قرآن من غيره واما كتبته في المصاحف فبدعة لا يرخص به
لقوله عم علمني والمذكور في الكشاف وفي كتب الاحاديث لقنني بدل علمني وروى الامام الواحدي
في الوسيط عن ابي ميسرة ان النبي عم قال اني اذا برزت كنت اسمع مناديا ينادي يا محمد
ولا ارى شيئا فافزع من ذلك واذهب الى المنزل فقال له ورقة بن نوفل اذا سمعت ذلك
النداء فاثبت ففعل فقال له جبرئيل قل بسم الله الرحمن الرحيم فقالها ثم قرا الحمد لله رب
ثم قال آمين فقال آمين وفي التيسير روى ان النبي عم لما قرا الفاتحة قال له جبرئيل قل
آمين   وفي انه كالختم على الكتاب وعن ابي زهير قال قال رسول الله صلعم لرجل
قد الح في المسئلة اوجب ان ختم فقيل باي شيء قال بآمين وقال ابو زهير آمين مثل
الطابع على الصحيفة ووجه كونه كالختم على الكتاب انه يمنع الدعاء عن الفساد وبانا يترتب
عليه خيبة الداعي وحرمانه كما ان الختم على الكتاب يمنعه عن الفساد المتعلق به وظهور
ما فيه على غير من كتب اليه   وائل كقائل بالهمزة وحجر بضم الحاء المهملة وسكون الجيم
انه عم كان اذا قرا ولا الضالين قال آمين ورفع بها صوته وقد ثبت خفض جهرها
بنا وبلا الكلمة او اللفظة قال الزيلعي اسناده حسن والحنفية يحملونه على التعليم للاصحاب

ولذا

مطلب

ولذا خافتوا حيث خافت عليه السلام كما رواه عبد الله بن مغفل وانس رضي الله عنه ومن ابي ح
في رواية الحسن ان الامام لا يقوله لانه داع حيث دعا بقوله اهدنا والمؤمن غير الداعي
ولان قوله عم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين قسمة تنافي الشركة وقيل عليه قد صح
تامين الامام بما اتفق عليه الشيخان البخاري ومسلم من انه عم قال اذا امن الامام فامنوا
فان من وافق تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه فلذلك كان المشهور عنه عن
ابي ح واصحابه ان الامام يقوله لكن يخفيه لانه ذكر ولا يجهر به كسائر الاذكار قوله كما رواه
اي روى اخفاء الرسول بآمين ومغفل بضم الميم وفتح الغين المعجمة والفاء المشددة قوله
لقوله عم اذا قال الامام ولا الضالين فقولوا آمين فان الملائكة تقول آمين فمن وافق
تامينه تامين الملائكة غفر له ما تقدم من ذنبه هكذا في بعض نسخ هذا الكتاب وكذا في وسيط الامام   تمام
الواحدي ويرد عليه ان الدليل لا يوافق الدعوى لانه لا يدل الا على تامين المؤتم والدعوى
معيته تامينهما فيحتاج الى ان يقال ان تامين الامام قد علم مما سبق من رواية عبد الله بن مغفل
وانس فانه مما اتفق الشيخان وان دل هذا الحديث على تامين المؤتم عند قول الامام
ولا الضالين علمت المعية لان زمان تامين الامام هو زمان فراغه عن الضالين وهو بعينه
زمان تامين المؤتم وفي اكثر نسخ هذا الكتاب وكذا في التيسير والمعالم للبغوي هكذا فان
الملائكة تقول آمين والامام يقول آمين فمن وافق الخ فحينئذ ينطبق الدليل على الدعوى
من حيث انه يدل على المعية وقوله عم فان الملائكة تقول آمين تعليل للامر السابق على طريقة
انعام التفريع الذي بعد اليه وهو قوله فمن وافق تامينه الخ والظاهر ان المراد بالموافقة
الاتحاد وقت تامينهما وقيل في الاخلاص وقيل في الاجابة وقيل في صفاتهما وهو الاستغفار
الصحيح والعمل الصالح واذا انضم الملائكة الى الطاعة وهو التسليم الذي يجلي ما اراد الله تعالى   الاطاعة مثل
يحصل مدار سرعة الاجابة كما اشار قوله عم لعمه ابي طالب حيث قال له ما اطوعك ربك
يا محمد وانت يا عم اذا اطعته اطاعك قوله لم تنزل في التورية والانجيل والقرآن

مثلها انث الفعل المسند الى المثل لاكتسابه التانيث مما اضيف اليه او لانه اريد به سورة
اخرى مما مثلها في التفضيل ولم يذكر الزبور لانه يعلم بطريق دلالة النص انه مثلها اذا لم ينزل
فيها فاولى ان لا ينزل في غيره لظهور كونها اشرف منه وقيل لانه لم يكن متلوا كالتلاوة القرانية او لانه
تابع للتورية قوله قلت بلى يا رسول الله الذي يقتضيه سياق الكلام ان يقول قال بلى
قلت اي قال ابي في جوابه بلى فاحتيج الى تقدير اي وهذا اي انه قال قلت بلى قوله بينا اصله
بين فاشبعت الفتحة فصارت الفا وبينما زيدت عليه ما والمعنى واحد تقول بينا نحن نرقبه
اتانا او بينما نحن نرقبه اتانا اي اتانا بين اوقات رقبتنا اياه والجمل مما يضاف اليها اسماء
الزمان كقولك اتيتك زمن الحجاج امير ثم حذف المضاف وهو الوقت واقيمت الجملة التي
هي المضاف اليها مقامه وولي الظرف الذي هو بين تلك الجملة فما بعد بينما يكون مرفوعا بالابتداء
كما في قول الشاعر فبينا نحن نرقبه اتانا فلفظ رسول الله في حديث ابن عباس مبتدا او خبره
محذوف وهو جالس ونحو هذا الحديث اخرجه الامام محي السنة باسناده في معالم التنزيل
بعض العبارة عن ابن عباس قال بينا رسول الله صلعم وعنده جبرئيل اذ سمع نقيضا من فوقه
فرفع بصره الى السماء فقال هذا باب فتح من السماء ما فتح قط قال فنزل منه ملك فاتى النبي صلعم
فقال ابشر بنورين اوتيتهما قوله الا اعطيته اي اعطيت بجزاءه من الثواب الجزيل
مما لا يحصيه الا الله ولا يكون الابهام للتعظيم او لانه مع حرف منها فيه الدعاء نحو اهدنا
واعف عنا واغفر لنا الا اجبت قوله في الكتاب هو بفتح الكاف وتشديد التاء يطلق على الكتبة
جمع كاتب وعلى المكتب ايضا والمراد ههنا في الحديث والكتاب الكتبة والكتب ايضا والمكتب
واحد وتخطئة المبرد اطلاقه على المكتب ردت بنقل الثقات اياه كالجوهري والازهري وصاحب
المغرب واعلم انه سئل جار الله بانا قيل له لما اوردت الفضائل في اواخر السور
وبعض المفسرين يذكرونها مقدما على السور ثم يشرعون في التفسير فاجاب بان الفضائل
اوصاف السور والوصف يستدعي تقدم الموصوف ومن اوردها في الابتداء فقد مال

الى

63

الى الترغيب وقال محي الدين النواوي ومن الموضوع الحديث المروي عن ابي بن كعب في فضل القرآن
سورة سورة وقد اخطا من ذكره من المفسرين وزاد الصغاني مؤلف المشارق والنهاية
شرح الهداية وضعها رجل من اهل عبادان وقال لما رايت الناس اشتغلوا بالاشعار
والفقه ابي حنيفة ونحو ذلك ونبذوا القرآن وراء ظهورهم اردت ان اضع لكل سورة فضيلة
ارغب الناس بها في الاشتغال بالقرآن وقال العراقي لكن من اودع من تلك الاحاديث تفسيره
كالواحدي والثعلبي والزمخشري مخطئ في ذلك ولكن من ابرز
اسناده منهم كالثعلبي والواحدي فهو ابسط لعذره
اذ احال ناظره على الكشف عن سنده والا كان
لا يجوز له السكوت عليه من غير بيانه
واما من لم يبرز سنده واورد
بصيغة الجزم فخطاؤه افحش
كالزمخشري هذا آخر
ما يتعلق بسورة الفاتحة
تم

ويتلوه ان شاء الله تعالى ما يتعلق بسورة البقرة

